923.344
P76L

HENRI DE LUBAC

PROUDHON
Y
EL CRISTIANISMO

MHP IX-8-67

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

BIBLIOTECA PROMOCION DEL PUEBLO
3
EDITORIAL ZYX, S. A. ABEL, 27 - MADRID-20

LIBRERIA INTERNACIONAL
SAN SEBASTIAN

Título original: Proudhon et le Christianisme
EDITIONS DU SEUIL. 27, rue Jacob, París-VI°

Traducción de: María Rosario Gorrochategui

EDITORIAL ZYX, S. A.
MADRID, Junio 1965
Reservados todos los derechos
Copyright 1945 by Editions du Seuil

Nihil obstat
Lugduni, 18-12-44
A. Décisier, s. j.

Imprimatur
Lutetie Parisiorum
17 - 2 - 45
A. Leclerc, u. g.

N.° de Registro 3974/64
GRAFICAS BELKROM - MURCIA

Depósito Legal: MU - 177 - 1965

PROUDHON
Y
EL CRISTIANISMO

A la memoria
del Padre Yues
de Montcheuil.
Testigo de la
caridad de Cristo,
asesinado por
la Gestapo.

(Grenoble, 10 de agosto 1944)

PROLOGO

Como Péguy, a quien se parece en tantos aspectos, Proudhon ha padecido una doble desgracia: en el momento en que el siglo le volvía la espalda, burlándose de sus ideas capitales y de sus sentimientos más queridos, surgen historiadores que le atribuyen haber renegado de unas y de otros. ¿No se ha llegado incluso a ver en este teórico de la "anarquía" al protagonista de una autoridad "deslumbrante", emanación del hombre, irradiada en toda una sociedad de la que sería el soporte y el fin?; ¿a encontrar en este cooperativista "los principios esenciales de la actual economía política de un estado totalitario"?; ¿y a hacer sostener a este adorador de la justicia, que ésta no era más que la "inteligencia del más fuerte"? Otros, extremando menos la paradoja, le habían colocado ya entre los maestros de la "contrarrevolución". Desde hace unos cincuenta años se ha intentado en diversas ocasiones constituir o reanimar una tradición proudhoniana que permitiera al socialismo francés oponerse al marxismo. La interpretación era a veces tendenciosa. El resultado, hay que confesarlo, fue mediocre. La "era Proudhon" que algunos habían anunciado no ha llegado. A pesar de un equipo de excelentes editores y de algún estudio serio —de los cuales el más notable es sin duda el de Jean Lacroix—, a pesar también del renovado interés que se manifiesta hoy por algunas señales, Proudhon sigue

siendo mal conocido. Los filósofos de oficio lo desdeñan. Salvo algunas excepciones, economistas y sociólogos se niegan a tomarlo en serio. Los historiadores de la literatura, dando prueba de un gusto más severo que Sainte-Beuve, lo descuidan; apenas si son bien acogidos por un pequeño grupo, escritos tales como **Majorats littéraires** *o* **Confessions d'un revolutionnaire** *o quizás aquellos fragmentos autobiográficos de* **Justice,** *dignos sin embargo de* **Confessions, Mémoires d'outre-tombe,** *de* **Mémoires d'enfance et de jeunesse...**

Que los creyentes sobre todo lo ignoren o no vean en él más que un espantapájaros, nos extraña menos. Es muy excusable. Proudhon fue uno de los grandes adversarios de nuestra fe en el último siglo. Lo fue de la manera más violenta y provocadora. Su obra sigue siendo peligrosa: su llama, aquí o allá, quema todavía. ¿Hace falta decir que nosotros no tratamos de ninguna manera de rehabilitarla? No pensamos que la lucha necesaria contra el ateísmo marxista deba traducirse en un retorno a Proudhon. No tenemos por las "conciliaciones doctrinales" y las componendas a cualquier precio, distinto gusto que él. Por eso nuestro deseo no es de ningún modo amortiguar el choque de sus tesis más extremadas, sino más bien combatirlas. En primer lugar, hace falta comprenderlas en su texto y en su génesis. Ahora bien, la posición de Proudhon con respecto al cristianismo no ha sido hasta aquí, desde el punto de vista cristiano, objeto de ningún estudio completo. En muchos aspectos, sin embargo, parece deseable un estudio semejante. Proudhon es el testigo del despertar y de la revuelta de las clases populares. Es también un testigo terriblemente parcial, pero con frecuencia perspicaz, del catolicismo de su época; sobre todo, el problema religioso no ha cesado de preocuparle y nunca lo ha considerado resuelto. Es lo que le distingue de tantos otros. En él se encuentra siempre el atractivo de una crítica de sus propias críticas. Su pensamiento está sometido a un ritmo que le obliga a volver sobre sus propias negaciones, de suerte que él mismo nos invita, por así decir, a aproximarnos a él, tomando partido contra

él. Responder a una invitación semejante no es "tirarle", es refutarle haciendo uso de la invitación que él mismo nos ofrece.

En uno de estos accesos de humor sombrío a los que estaba sujeto, escribía un día: "no hay que hacerse ilusiones, Europa está cansada de orden y de pensamiento; entra en la era de la fuerza bruta, del desprecio de los principios, y de la orgía. Nosotros, gentes sencillas, de costumbres dulces, de conciencia recta, hemos vivido demasiado; no nos queda más que llorar presenciando la decadencia de las naciones cristianas". Pesimismo aparte, esta queja de abandono, ¿no revelaría la pendiente de su corazón? Y hasta cuando nos lanza sus más furiosos ataques, su voz nos estimula como para obligarnos a superarnos. Ya se trate de fe, de esperanza o de caridad, la manera que tiene de sacudirnos nos obliga a una purificación saludable. Condenamos sus errores, rechazamos sus blasfemias, apelamos a él, a su buen sentido, por los excesos por los que se deja arrastrar, pero nunca entre él y nosotros se produce esa ruptura total y definitiva que hace imposible todo diálogo.

Si por encima de sus ideas, se trata de conocerle, puede darse más libre curso a la simpatía. "Creo, observaba él, que todo hombre vale esencialmente más que su sistema". Esto es en todo caso cierto para él. No es desde luego uno de esos autores a los que se podría comprender sin haber echado antes una larga mirada sobre su existencia como hombres. "La historia de su espíritu, dijo Sainte-Beuve, está en sus cartas; es en ellas donde hay que buscarle". En sus cartas y también en sus **Carnets**. *Ahora bien, los unos y los otros apenas están aún explotados. Proudhon no ha encontrado todavía su historiador, tal como lo fue Xavier Leon para Fichte, o Charles Andler para Nietzsche. La edición de su correspondencia en catorce volúmenes, hecha por Langlois, fue bien pronto destruída por falta de lectores; y muchas otras cartas permanecen inéditas. Este fracaso obligó a renunciar a un proyecto de edición de*

los Carnets en ocho volúmenes. Sólo algunos extractos han visto la luz del día. Nos hemos aprovechado de éstos y de la correspondencia. Así, comentado por el mismo Proudhon, parecerá más vivo. Si es verdad que, tanto por lo que tiene de mejor como por lo que tiene de peor, su obra puede parecer ya lejana, en otros aspectos permanece muy próxima. Proudhon no queda para nosotros solamente como un noble adversario, que merezca sobrevivir como un hermoso ejemplo de humanidad. Es un gran **espoleador** *del pensamiento, y su actualidad está lejos de desvanecerse, porque es la del pensador que sin desviarnos —muy al contrario— de nuestras tareas terrestres, nos obliga continuamente a reflexionar con él sobre los problemas eternos.*

(1). Varios de los textos de los **Carnets** que citamos o a los que hacemos alusión, nos han sido comunicados por el abad Haubtmann, que prepara una obra importante sobre Proudhon. Queremos agradecérselo aquí. No hemos querido presentar un análisis histórico del pensamiento de Proudhon, ni siquiera limitado al problema religioso. El lector que se sienta decepcionado por ello, verá pronto su deseo satisfecho por la biografía que Daniel Halévy está a punto de acabar. Encontrará también muchas indicaciones en la gran edición Bouglé-Moysset (no terminada) de la que citamos generalmente las obras que han aparecido.

CAPITULO I

EL HOMBRE Y LA OBRA

I BIOGRAFIA

1.° 1809-1838. Pierre-Joseph Proudhon es natural de Besançon, como Charles Fourier, como Just Muiron, como Hippolyte Reynod. Nació en el barrio de Battant el 15 de enero de 1809. Su padre, Claude Proudhon, era oficial tonelero; trabajador honrado pero poco económico, compró pronto una pequeña bodega donde él mismo fabricaba la cerveza. Su madre, Catalina Simonin, cocinera, era una mujer inteligente y buena, de una gran actividad casera y de gran delicadeza moral. "Yo le debo todo lo que soy", escribirá él. El niño estará también muy apegado a su abuelo materno, el viejo "Tournasi", antiguo soldado valiente y revoltoso, pronto a la batalla, inquieto ante cualquier tiranía. Una rama de la familia paterna era rica, gubernamental, "perfectamente conservadora y piadosa (1)": Proudhon no mantendrá ninguna relación con ella.

Muy niño, Pierre-Joseph fue mozo de bodega en la casa; más tarde boyero, cuando sus padres se instalaron en el campo. Estos años al aire libre lo marcaron fuertemente: en su obra **Justice** ha dejado recuerdos de ellos, impregnados de fuerte sabor. En 1820, a la

edad de once años, una beca le permite entrar, a partir de Pascuas, en el colegio Real de Besançon. Sus estudios allí fueron brillantes. Todos los años obtiene el premio de sobresaliente. Las horas libres, muy escasas, las pasaba en la biblioteca municipal de Besançon, donde devoraba libros. El conservador Charles Weiss, intrigado, le pregunta un día: "—¿Pero qué quieres hacer con tantos libros, jovencito? —¿A Vd qué le importa?", responde el niño con aire huraño.

A la vez que de sus clases y sus lecturas, se ocupaba primero de las labores del campo; después, habiéndose instalado sus padres en la ciudad, de las de tonelería. Esta situación penosa y humillante le hacía sufrir. "Me faltaban habitualmente los libros más necesarios; hice todos mis estudios de latín sin un diccionario (2)".

En 1826, el día de la entrega de premios, cuando volvía a casa cargado de gloria, se encuentra a todos llorando: como consecuencia de un proceso infortunado, la familia acababa de perder sus últimas tierras... Pierre-Joseph puede sin embargo continuar un año más en el colegio; alternando con la clase de Retórica, asiste en la Facultad al curso de Filosofía del padre Astier. Después, en el otoño de 1827, se coloca como tipógrafo y corrector de imprenta, primero de aprendiz en Battant y en seguida en la misma ciudad, en la casa Gauthier. Así puede mantener a su familia.

Pero sobreviene el paro. Después de pasar algunas semanas en Gray como pasante de estudios, abandona su país en busca de trabajo (finales de 1830). Es tipógrafo, sucesivamente, en Neuchâtel (Suiza), en Marsella, en Draguignan. Como el trabajo falta de nuevo, intenta sin provecho un viaje a París (marzo de 1832) donde su amigo Gustave Fallot lo alberga algunos meses. Pronto vuelve al mediodía, siendo entonces cuando conmina al alcalde de Toulon en nombre de la ley a que le procure trabajo. Escribirá, puede que con excesivo énfasis: "He recorrido a la ventura una parte de Francia, expuesto muchas veces a la falta de trabajo y de pan, por haberme atrevido a decir la verdad cara a cara a un patrono que, por toda respuesta, me ex-

pulsó brutalmente". Por fin, en 1833, después de una corta estancia en Arbois, vuelve a su ciudad natal, establecido como regente en la imprenta de los Gauthier: "años felices, gracias a mi trabajo".

En 1829 había aprendido el hebreo, solo. En sus años ambulantes continúa ilustrándose, estudia la Biblia, lee a los teólogos. Forma proyectos intelectuales. Mantiene amistad con el orientalista Pauthier. Un día dice al joven sabio Fallot, que en cierto modo le revela a sí mismo: "Si yo llego a ser Platón, tú serás Sócrates (3)". Nunca había sido muy devoto. Ahora se consuma su ruptura con la Iglesia. En 1832 toma la resolución de escribir contra la religión, "tal —hace constar— como los teólogos la han hecho".

A principios de 1836, a la edad de veintisiete años, adquiere para su desgracia una imprenta, en asociación con Lambert y Maurice. Este último le será fiel hasta el fin. Pronto la imprenta fracasa; Lambert, acorralado por la quiebra, se suicidará en 1838 y Proudhon no podrá desembarazarse de su propiedad hasta 1843. Durante el invierno de 1836-1837, una grave enfermedad le obliga a buscar reposo en el campo; se estableció en Montrapon, en las afueras de la ciudad. Allí redacta su primera obra, un **Essai de grammaire générale**, que publica en 1837 y que no tardará en desaprobar. Al año siguiente, a los veintinueve años, pasa el examen de bachillerato, a fin de presentar su candidatura para obtener una pensión Suard de la academia de Besançon. Esta pensión debe permitirle vivir y ayudar a los suyos, a la vez que continuar sus estudios personales. Le es concedida el 23 de agosto. Renuncia entonces a un proyecto de matrimonio que acariciaba: "Hoy en día, escribirá más tarde, es demasiado querer la justicia y amar a una mujer (6)".

2.° 1838-1848. Hénoslo aquí en noviembre de 1838, llegando a París. Al principio apenas ve allí a nadie, excepto a un viejo académico, Droz, que es en cierto modo su vigilante y que no deja de asustarse un poco, en su tutela, de los juicios independientes que sostiene

su pupilo. Con los mil quinientos francos de su pensión, Proudhon mantiene a su familia. Para redondear la suma hace algunos trabajos: Corrección de pruebas en **l'Europe,** periódico carlista, una serie de artículos para una Enciclopedia católica que no tiene éxito y cuyo director le roba (7)... Lee, medita, asiste a algunos cursos (8), sobre todo a los de Burnouf. Trabaja los idiomas y la economía política. Se forma solo. "No tengo a nadie con quien pueda hablar de mis estudios, ¡a nadie! (8 bis)", confía el 12 de febrero a su amigo Ackermann.

En 1839 acaba una memoria cuyo tema había salido a concurso por la academia de Besançon: **De l'utilité de la célébration du Dimanche sous les rapports de l'hygiène, de la morale, des relations de famille et de cité.** Con un tema tan académico, encontró el modo de sacar una obra fuerte y viva. Sin embargo no obtiene el premio, sino solamente una mención con medalla de bronce. Se ha podido decir de este primer trabajo que "Proudhon da el esquema de toda su obra (9)". El mismo tenía la impresión de haberse con ello comprometido seriamente en la batalla de la vida: "Puedo decir que acabo de pasar el Rubicón (10)".

Con ocasión de este concurso se arranca de la lingüística (11) para orientarse decididamente hacia la crítica social. El proyecto de una **Revue de Franche-Comté,** que le atraía, no se lleva a efecto. Pero en junio de 1840 publica un folleto que había de tener gran resonancia: **Qu'est-ce que la Propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement.** Estas investigaciones le ocuparon toda su vida. Proudhon dedicaba su folleto —"para halagarla y aguijonearla (11 bis)"— a la academia que le alimentaba: "¡Esta memoria es hija de vuestros pensamientos (12)!" Pronto aparecen otras dos: en abril de 1841, la **Lettre à M. Blanqui** (el economista que con su intervención favorable, había conjurado las persecuciones contra la primera memoria) y, en enero de 1842, la **Lettre à M. Considérant, ou Avertissement aux propriétaires** (ésta, en respuesta a una **Défense du fourierisme;** aparecida algu-

nos meses antes). Espantada por las audacias de su pensionado, la prudente academia le retira la pensión Suard. Al mismo tiempo, el **Avertissement aux propriétaires** es retirado de la circulación en París, y se abre un proceso contra el autor "acusado de la cuádruple inculpación de ataque a la autoridad, de incitación al desprecio del gobierno, de ultraje a la religión y a las costumbres (13)". Proudhon en persona va defender su causa ante el jurado de Besançon. Pronuncia un discurso a la vez prudente y malicioso. "Lejos de ser una excusa, ha sido un continuo asalto", escribirá a Tissot, al contarle los debates en una carta pintoresca (14). Sale absuelto.

La venta de su imprenta le produce entonces un déficit de siete mil francos. De nuevo necesita buscar trabajo con urgencia. Encuentra en Lyón, en abril del 43, una plaza de oficial en una casa de comercio que aseguraba un transporte de hulla por el canal del Ródano al Rhin (14 bis). Uno de sus patronos es Antoine Gauthier, su antiguo camarada de colegio, un verdadero amigo a quien tutea. Encargado de lo contencioso en esta casa sólida y honrada, es un oficial modelo, inteligente, activo, entendido en asuntos de todo género. En sus horas de ocio, cuando puede dejar su oficina de la calle Sainte-Marie-des-Chênes, en el viejo barrio de Saint-Paul, frecuenta los pequeños círculos revolucionarios lioneses, que viven todavía del recuerdo de las luchas de 1831 y 1834, en particular el grupo obrero de los **Mutuallistes,** cuyo fanatismo iluminado y resuelto le asombra (15); esto no le impide sin embargo interesarse por el teatro y pensar incluso, durante algunos meses, en seguir una carrera de autor dramático (16).

En septiembre de 1843 aparece su primera gran obra, que será corregida y reeditada en 1849: **De la création de l'ordre dans l'humanité,** que debía haber sido en principio un simple panfleto contra un folleto de Lamennais (17). Libro de juventud todavía, confuso, nacido de una "inmensa necesidad de darse cuenta", que trata de religión, de metafísica, de historia, de econo-

mía, con un aparato lógico complicado y que testimonia las nuevas influencias intelectuales a las que Proudhon estaba sometido desde hacía algunos años (18).

Después de su primera estancia en París, efectivamente, se había empapado de filosofía alemana, mezclando sus descubrimientos a las reflexiones que suscitaba en él su compatriota Fourier. En 1844, los alemanes Karl Marx y Karl Grün, después el ruso Bakounine y algunos otros refugiados políticos, completaron su iniciación. Los negocios de su casa de comercio en Lyón le llevan a menudo a la capital. Allí mantiene sus relaciones revolucionarias, sin participar activamente en las campañas políticas y manteniéndose aparte de todos los "utopistas". Pone en ridículo los evangelios sociales según Bouchez, Lamennais, Considérant, Flora Tristant, Pecqueur, Pierre Leroux. Está lleno de una ironía alternativamente mordiente y violenta respecto a Fourier, que acaba de morir (1837). Introducido en la sociedad de economistas, que es el lugar de reunión de la ortodoxia liberal, conoce allí al editor Guillaumin. Conserva celosamente su independencia frente a Marx y en 1846 acogerá sin entusiasmo una petición de colaboración que éste le dirigirá desde Bruselas.

Una vida tan ocupada en los negocios y tan llena de relaciones no le impide proseguir su labor de pensamiento. Pronto da al público un nuevo fruto en los dos volúmenes del **Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère** (1846). Marx, de aquí en adelante enemistado con él, emprende una crítica malévola, que aparece en 1847 bajo el título irónico de **Misère de la philosophie.** Poco tiempo antes, Marx había hecho todavía un elogio ditirámbico del folleto de Proudhon sobre la propiedad; pero a partir de 1846, no tendrá para él más que sarcasmos y desdenes. Aunque los azares de la existencia no hubieran hecho surgir entre ellos malentendidos y disputas personales, estos dos hombres no estaban hechos ciertamente para simpatizar ni para entenderse (19).

Hacia fines de este mismo año de 1846, Proudhon se instala en París como representante de la casa Gau-

thier. La abandonará al año siguiente para dedicarse al periodismo. Pero **Le Peuple**, del cual debía ser redactor jefe, no podrá aparecer falto de autorización. El 8 de enero de 1847, se afilia a la logia masónica de Besançon. Su padre había muerto algunos meses antes. Perderá a su madre muy querida a fines de 1847 (20).

3.° 1848-1856. Febrero de 1848: Llega la revolución. Proudhon no es partidario de ella. "Se ha hecho una revolución sin una idea (21)", escribe. En los meses anteriores había desaprobado la campaña de los banquetes y la agitación de los estudiantes. Sin embargo, después de haber propuesto a la nueva asamblea su plan de salud social (22) y buscado sinceramente la conciliación, tomará una actitud de oposición violenta. Su tribuna es entonces **Le Représentant du Peuple**, periódico que él había lanzado en octubre de 1847, aunque sin querer tomar la dirección. A finales de marzo publica dos folletos que titula: **Solution de la question sociale**, y el 8 de abril **Lettre à Louis Blanc**. El 4 de junio, al mismo tiempo que Thiers y que Luis Napoleón, es elegido diputado en las elecciones complementarias por 77.000 votos y se convierte en miembro del comité de finanzas. Sobrevienen las sangrientas jornadas de junio, seguidas de una represión implacable. Enemigo del desorden y del motín, interviene sin embargo en favor de los sublevados. Pero en vano. Cavaignac responde suspendiendo **Le Représentant du Peuple**. Entonces, el 31 de julio, en la Asamblea Nacional, Proudhon lee un largo discurso en el que inserta un violento paréntesis donde, presa de una especie de rabia fría, opone el pueblo a la burguesía. No era orador (22 bis). Su requisitoria no tiene otro efecto que el de provocar un gran escándalo y el de que sea enjuiciado como enemigo peligroso de la sociedad este hombre que había despertado ya tantas inquietudes con sus paradojas sobre la propiedad. "Nunca había sido llevado tan lejos el cinismo de las utopías antisociales, dice un artículo de **L'Illustration** del 5 de agosto, nunca había sido lanzada una llamada más sórdida a los

apetitos brutales". Acordándose de estos días tumultuosos, Proudhon escribirá el 5 de marzo de 1854 a Bergmann, "siento no haber sido en 1848 padre de familia, por lo menos desde unos cinco o seis años antes".

Suprimido pronto **Le Représentant du Peuple,** es sustituido por **Le Peuple,** semanal primero, diario a partir del 7 de noviembre, en cuyas columnas Proudhon continúa publicando artículos y manifiestos. Su famoso **Toast à la Révolution,** pronunciado en el banquete de los Pescaderos que presidía Lamennais, aparece allí el 15 de octubre. El 4 de noviembre vota contra la constitución. El 31 de enero de 1849 funda un "Banco del Pueblo", bajo el principio de la gratuidad de crédito. Quiere agrupar, en torno a éste, a las diversas asociaciones obreras que se han multiplicado desde hace un año. (Este intelectual tenía el gusto de las realizaciones y creía sentirse capaz de dirigir empresas importantes). La aventura, criticada por Louis Blanc y Pierre Leroux (23), parece haber sido por lo menos arriesgada (24), pero no se puede juzgar por la experiencia. Porque no habían pasado dos meses cuando, a continuación de dos artículos dirigidos contra el Príncipe-Presidente, cuya elección le había "partido el corazón (25)", Proudhon es condenado a tres años de prisión y tres mil francos de multa.

Cuando conoce su condena, se escapa a Bélgica. Pronto de vuelta en París imprudentemente —la verdadera causa de su regreso fue un proyecto de matrimonio—, es detenido el 6 de junio y encarcelado en Sainte-Pélagie (26). En su prisión funda otro periódico, **La Voix du Peuple,** que aparece en septiembre del 49 y dura hasta mayo del 50, con la colaboración de Herzen (27), pero que no alcanza el éxito de los precedentes (28). "He tenido cuatro periódicos que han sido asesinados ante mí (29)", se lamentará. En estos meses tiene tiempo para sostener una serie de polémicas con Frédéric Bastiat, con Pierre Leroux, otras vez con Louis Blanc. Su correspondencia de prisionero es de un ardor extraordinario. Estimula día a día a sus colaboradores, sugiere al ministro una mejora del régimen de prisiones, se queja de los "demócratas imbéciles" y predica

a todos el ardor revolucionario. Sus primeros meses de cautividad habían estado dedicados a corregir sus **Confessions d'un révolutionnaire,** aparecidas en octubre del 49. A juicio de Sainte-Beuve, ésta es, desde el punto de vista literario, su otra maestra.

La prisión no fue mayor obstáculo a su vida privada que a su actividad política o a su carrera de escritor. En diciembre del 49 se casa con una obrera parisina del ramo de la pasamanería, Eufrasie Piegard, mujer sin cultura pero de costumbres austeras que le dará cuatro hijas y será para él, hasta el fin, una compañera amante, fiel y valerosa. Tenía ella entonces 27 años y él 41. Aunque creyente —ella conservará siempre un crucifijo en su habitación (30)—, consiente en un matrimonio laico. "He contraido este matrimonio, explicará él dos años más tarde a Tissot, con premeditación, sin pasión, para ser a mi vez padre de familia, vivir una vida completa y conservar cerca de mí, en el torbellino en que me encuentro lanzado, una imagen de la simplicidad y de la modestia maternales (31)". Al día siguiente de su unión, su mujer se instala frente a Sainte-Pélagie, donde va regularmente a visitarle; y él, por su parte, consigue cada mes algunos días de salida. Este régimen autoritario era bastante liberal...

Pero Proudhon comete nuevas salidas de tono con su pluma, que determinan su traslado a la Conciergerie. A **La Voix du Peuple,** suprimido el 14 de mayo de 1850, sucede pronto **Le Peuple,** que será suprimido a su vez el 15 de octubre. En medio de estas luchas, la cabeza del prisionero hierve de proyectos. Quiere escribir con Herzen y algunos otros una historia de la democracia moderna a la que querría "dar un gran carácter filosófico, de verdad profunda y con estilo (31 bis)". Medita una gran obra que debe llamarse **La pratique révolutionnaire** (32) y que nunca aparecerá. Sueña con una **Philosophie de l'histoire** que preceda a una **Philosophie générale.** Incluso comienza la redacción de una historia universal que titulará **Chronos** (33) y en la que continuará trabajando en el curso de los años siguientes. Quiere también emprender, con una veintena de amigos, una **Biographie universelle** que se dedicaría

"a la gloria de la revolución" y constituiría "un monumento más durable que la Enciclopedia de Diderot (34)". Proyectos sin prosecución efectiva, como el de una **Revue Hebdomadaire** (35) o el de una resurrección del **Peuple** (36). En compensación, publica en julio del 51, **L'idée générale de la révolution au XIXe siècle.**

Es puesto en libertad el 4 de junio de 1852. Al mes siguiente aparece una nueva obra, que casi había terminado en la cárcel, y en la cual invita al Príncipe-Presidente a ponerse a la cabeza del movimiento revolucionario: **La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat.** Pero el hastío se apodera entonces de Proudhon. Intenta escapar de este duro oficio de escritor y polemista. Lanzado a pesar suyo a la barahunda política, aspira a retirarse. "¡Escribir, siempre escribir!, ¿quién me librará de este infierno?" Vuelve pues a Besançon en busca de una situación industrial o comercial. Pero sin éxito. Algunos meses más tarde, en marzo de 1853, perderá, por rectitud, una ocasión de participar en la empresa del ferrocarril Besançon-Mulhouse; los que le han desposeído, le ofrecerán una indemnización de 20.000 francos, que rechazará (37).

Durante su estancia en su ciudad natal, pierde un proceso que había entablado y hubiera debido ganar, contra un editor poco delicado (38). De vuelta a París, intenta en vano, en dos ocasiones, publicar una **Revue du Peuple** de la que hubiera querido hacer "una cátedra de revolución para toda Europa (39)". A continuación, otro fracaso con el proyecto, más inofensivo sin embargo, de una **Revue industrielle** (40). Mantiene en esta época relaciones con el príncipe Napoleón. Hace imprimir en Bélgica una obrita, escrita también en la cárcel: la **Philosophie du Progrès**; el folleto aparece a finales de 1853, pero ningún librero de París consiente en venderlo (41). Este mismo año, mientras que "lleva a la vez cinco o seis obras diferentes (42)", aparece la primera edición del **Manuel du spéculateur à la Bourse,** escrita, por encargo del editor Garnier, en colaboración con Duchêne, que no hace más que firmar (43); el principal autor no firmará la obra hasta la tercera edición, refundida.

A finales de agosto de 1854, Proudhon cae enfermo de cólera. El mismo mal se lleva a una de sus tres hijas. En marzo de 1855, folleto sobre las **Réformes à opérer dans l'administration des chemins de fer.** En abril de 1856, primera crisis grave de anemia cerebral. Muy quebrantado, reducido a la "inercia forzada", Proudhon se ve obligado a pasar algunas semanas de convalecencia en Besançon.

4.° 1856-1864. En 1854, un amigo de Proudhon, Villiaumé, había organizado una cita entre él y un publicista "católico", que se hacía llamar M. de Mirecourt y que publicaba una serie de biografías cortas de "celebridades contemporáneas (44)". El folleto de Mirecourt sobre Proudhon, aparece en mayo de 1855: es un panfleto y un insulto. Proudhon queda tanto más sorprendido, cuanto que contiene una carta del cardenal Mathieu, arzobispo de Besançon, que parece así servirle de garantía. Después de dudarlo un poco, se decide a responder. Dando de lado a Mirecourt, es al obispo, y a través de él a la Iglesia misma a quien ataca. La respuesta se infla hasta llegar a ser la más voluminosa e importante de sus obras. Corrige las pruebas en el transcurso de 1857, año en el que todavía sufre un penoso abatimiento cerebral. Los tres volúmenes de **La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise,** aparecen en abril de 1858. El 21, Proudhon escribe al príncipe Napoleón: "Será un honor para el reinado de Napoleón III que, bajo un régimen tan severo y con tal menoscabo de conciencias, haya podido producirse una obra parecida, o más bien plantearse una cuestión tan formidable (45)". El día 28 se retira la edición de la obra. El 2 de junio, a pesar de una petición dirigida al senado (46), que es considerada como una agravación del delito y sometida también a los tribunales, el autor es condenado a tres años de prisión y 4.000 francos de multa, por ultraje a la religión y a la moral. Redacta entonces una memoria de defensa, pero ningún editor se atreve

a publicarla. Con la experiencia adquirida, antes que dejarse encarcelar de nuevo, pasa la frontera. El 17 de julio se instala en Bruselas, con el nombre de Dufort, profesor de matemáticas. Su esposa y sus hijas se le unen el primero de diciembre, y la familia va a pasar algunos años de exilio en un pequeño aposento del barrio de Ixelles. Su primer cuidado, una vez en Bélgica, es hacer imprimir la memoria que sus jueces habían rechazado, y que dirige a "todos los jurisconsultos de Europa (47)": ésta es **la Justice poursuivie par l'Eglise** (48).

Proudhon no quiere seguir siendo un "tribuno" sino un "profesor de filosofía aplicada (49)". Los años 1858-1860, que son para él "años desastrosos" —"proceso, exilio, enfermedad, miseria (50)"— están no obstante llenos de una serie de trabajos que cabalgan unos sobre otros, la mayor parte de los cuales queda sin terminar. "Tantos proyectos gigantescos que me dan vueltas en la cabeza (51)..." Uno de estos proyectos, cuyo título le es sugerido por el curso de literatura popular intentado por Lamartine (52), es el de **Philosophie populaire,** desmenuzada en una serie indefinida de folletos; pronto aparece el **Programme,** primero de la serie, formando el primer fascículo de una primera edición totalmente refundida de **Justice.** Cada uno de los fascículos de esta nueva reedición contendrá en forma de apéndice una especie de revista, bajo el título de **Nouvelles de la Révolution.** Tiene intención de escribir un trabajo sobre Voltaire (53). Redacta una memoria sobre la **Théorie de l'impôt,** para un concurso organizado por el cantón de Vaud (Suiza), y gana el premio. Pero su obra principal en estos años de exilio es un estudio del problema de la guerra. Varias veces relegada, será por fin publicada en París por Dentu el 21 de mayo de 1861, con el título de **La Guerre et la Paix,** después de varios meses de negociaciones con diversos editores y de dificultades con los impresores. Mantenía pocas relaciones con la mayoría de los otros refugiados políticos franceses, con quienes no se entendía ni por su doctrina ni por su actitud (54).

Una ley de amnistía dictada el 16 de agosto de 1859, le había hecho concebir esperanzas de un pronto regreso. Pero supo en seguida que sólo concernía a los condenados políticos, mientras que él era culpable oficialmente de "ultraje a la moral". Algunos amigos habían intercedido por él (sin su consentimiento, desde luego), pero en vano (55). El doce de diciembre de 1861, una decisión imperial redime al proscrito de su pena. Sin embargo, retarda todavía su regreso varias veces: "¿Dónde irá el buey que no are? (56)". Durante casi dos años más seguirá de cerca los problemas europeos desde su habitación del barrio de Ixelles. Toma partido decididamente, para escándalo de muchos demócratas a quienes su libro **La Guerre et la Paix** había comenzado a desorientar, en contra de la unidad de Italia y del levantamiento de Polonia. Más que nunca se le acusa de pactar con la "reacción", y se suceden los rompimientos con viejos amigos o compañeros de lucha, como Charles Edmond y Alfred Darimon. En abril de 1862, lanza un manifiesto contra un proyecto de ley sobre la propiedad literaria, que era apoyada por muchos hombres de letras: éste es **Les Majorats littéraires,** una de sus obras más conseguidas. Pero su pensamiento político es cada vez peor comprendido. Algunas frases de los artículos que escribía entonces en el diario belga **l'Office de la publicité,** hicieron creer, sin ningún sentido, que predicaba la anexión de Bélgica a Francia. La prensa belga protesta. A los gritos de ¡Viva Bélgica! ¡Abajo los anexionistas!, tienen lugar manifestaciones populares bajo sus ventanas los días 16 y 17 de septiembre (57). Esto le decide a volver a Francia sin perder más tiempo. Instalado en Passy, prosigue su ardua labor. Una vez más le es negada la autorización para los periódicos que intentan fundar: **la Fédération,** después **le Suffrage universel** (58). Rechaza una colaboración literaria en el **Nain jaune,** que le hubiera permitido vivir con desahogo. En 1863 publica cuatro escritos, uno tras otro: **Du principe fédératif et de l'unité en Italie** (febrero); un folleto sobre su compatriota el pintor Courbet, uno de cuyos cuadros acababa de ser recha-

zado en el Salón, por subversivo (59); en fin (diciembre), **Si les traités de 1815 ont cessé d'exister.** Esta última obra alcanzará un gran éxito (59 bis).

La salud de Proudhon estaba desde hacía algún tiempo muy quebrantada. En Bruselas había padecido en diversas ocasiones violentos catarros así como nuevas fatigas cerebrales, de las que se queja a menudo en su correspondencia. Cae de nuevo enfermo en septiembre del 63 hasta enero del 64, y los meses siguientes traen nuevas recaídas. El 8 de marzo dirige a los obreros de Rouen una extensa carta, índice de las preocupaciones que le dominan en este año. De agosto a septiembre, pasa un corto período de convalecencia, el último, en Besançon, y vuelve a ver el pueblecito de Burguille, que le recuerda los mejores días de su infancia. Visita entonces al anciano Charles Weiss, su antiguo bibliotecario, ya con 85 años: "he ido a echarme en brazos del padre Weiss, que me ha recibido con lágrimas en verdad paternales (60)". De vuelta a París se reintegra al trabajo. Al cabo de dos meses le sorprende la muerte, el 19 de diciembre de 1864. Todavía no había cumplido 56 años.

En sus últimos días, Proudhon había casi terminado el manuscrito de **La capacité politique des classes ouvrières.** Es un comentario del célebre **Manifeste des soixante,** escrito por el obrero Tolain y por Henri Lefort. La obra pudo aparecer el mismo año de su muerte, gracias a los desvelos de Gustave Chaudey (61). En los años siguientes, algunos amigos publicaron una serie de obras póstumas menos importantes o menos acabadas (62).

II EL LUCHADOR Y EL ESCRITOR

Desde el principio al fin de su carrera, Proudhon se queja de ser mal comprendido y tratado injustamente. Es cierto que la sociedad no fue en absoluto generosa con este plebeyo explosivo, que la desconcertaba cuando no la asustaba. Muchos lo tomaron por comunista o por vulgar anarquista. Después de las resonantes polémicas de 1848, se convirtió por algún tiempo en el hombre aterrador; se vio en él, según su propia expresión, a un "ogro". Los que creían ver mejor las cosas, le acusaban de manejar la paradoja por vanidad de autor, para forzar la atención del público, ridiculizaban sus "fantasías trascendentes (1)" y lo trataban de mixtificador. Sufría. A medida que pasan los años, sus quejas, a menudo amargas, se hacen cada vez más frecuentes y melancólicas. Como todos aquellos que aportan algo nuevo, choca al principio con una incomprensión escandalizada; luego se da cuenta de que todo el mundo toma prestado de él, sin pensar en hacerle justicia. Como todos los independientes, acaba por sentirse tan aislado dentro de su propio partido, como rechazado por todo lo que está en su sitio. Y lo mejor de su pensamiento le causa tanto o más perjuicio que sus peores errores o sus extravagancias menos defendibles.

Escribía en 1858: "el mundo, el mundo oficial, bien entendido, el mundo que posee, que manda, que juzga y que goza, ese mundo me rechaza, me odia... ¿No soy desde mi nacimiento un desheredado de la naturaleza y de la humanidad? (2)". Dos años después lanza una queja descorazonadora: "Todavía no he recogido una pizca de justicia. Me inclino a creer que he intentado

cosas por encima de mis fuerzas; sin embargo, hay algo en el fondo de todo esto, ¿y quién me lo agradece? Yo era antes un monstruo, ahora soy una antigualla (3)". Y un año después: "Me siguen considerando un escritor excéntrico, incómodo, inoportuno, desagradable; me cocean, me pinchan; las mujeres se mezclan en ello, con esto está dicho todo. Más que nunca me pregunto si soy del mundo, si cuento en él o si debo mirarme como un alma en pena que vuelve a asustar a los vivos y a los que se niegan a rezar (4)".

Algunos días la herida es tan viva que no puede evitar mostrarla al público. En las **Confessions d'un révolutionnaire**, después de haber relatado su discurso en la Asamblea del 31 de julio de 1848 y el desencadenamiento de pasiones que le sucedió, concluye:

"Cuando Dios permitió a Satanás que atormentara al santo Job, le dijo: Te lo entrego en cuerpo y alma, pero te prohibo que toques su vida. La vida es el pensamiento. Yo he sido más maltratado que Job: mi pensamiento no ha dejado de ser indignamente disfrazado. Yo he sido durante un tiempo el teorizador del robo, el panegirista de la prostitución, el enemigo personal de Dios, el anticristo, un ser sin nombre (5)".

Si bien en estas frases hay bastante vanidad, algo del "amor galo a la afectación", la queja no es por ello menos sincera y hace falta sin duda la malevolencia habitual de un Pillon para no ver ahí más que "emoción fingida" y "alegría orgullosa (6)". Sin embargo, quizás es aún más humillado, más vejado por los que aparentan defenderlo, rehusando tomárselo en serio. "A la mayor gloria de la filosofía", combatió principios que otros antes que él habían negado "por originalidad, humorismo o afán por la paradoja" y ¡he aquí que se le confundió con estos titiriteros!, ¡he aquí que "aquel aire salvaje, aquellos bigotazos y aquel vozarrón" se consideran otros tantos "medios ingeniosos que emplea para acreditar su negocio y vender su mercancía (7)". Se habla de sus "bufonadas" que son "astucia de charlatán (8)". Cierto día, en un artículo de **La Presse**, Eugène Pelletan trazó

un retrato de él, un retrato que quería ser simpático, pero cuyo tono resultaba algo irónico: "Las ménades lo han arrastrado al pie de un pico del Jura, le han exprimido en la boca todos los zumos del siglo, le han emborrachado de todas las embriagueces de la razón (9)..." Proudhon le pagará con la misma moneda:

"Uno de nuestros más amables folletinistas, Pelletan, tomando un día, de motu propio, mi defensa, no se le ocurrió otra cosa que hacer a sus lectores esta singular confidencia: que yo, atacando la propiedad, el poder o cualquier otra cosa, lanzaba salvas al aire para atraer sobre mí la atención de los tontos. M. Pelletan ha sido bueno, verdaderamente, y no puedo por menos que estarle agradecido: me ha tomado por un hombre de letras (10)".

Estos desprecios, que duraron largo tiempo (11), no están del todo injustificados y es preciso convenir con Augé-Laribé que en tal o cual expresión y sin lugar a dudas "asoma visiblemente el deseo de asombrar, deslumbrar a la burguesía (12)". Por lo demás, el mismo Proudhon reconoce que es en parte responsable de ello. Un año antes de su muerte, confesará a Gustave Chaudey que "su triste fortuna" es un poco culpa suya, que él "ha malgastado un bonito capital de trabajo y de inteligencia", que "ha trabajado con arrebato y precipitación (13)".

Culpa a menudo a su temperamento y a su estilo; también a su método, que ante cualquier problema, primero destruye para reconstruir después. Del programa que se había propuesto para su libro **Contradictions economiques:** "destruam et aedificabo" (destruiré y edificaré) apenas no ha realizado durante largo tiempo más que la primera parte. Anunciada a menudo la segunda parte, nunca tomó cuerpo verdaderamente. "He negado mucho", confía en 1856 a Villiaumé. "He vuelto a empezar con nuevas energías un trabajo de reconocimiento general de los hechos, ideas e instituciones... Este trabajo no siempre ha sido comprendido, seguramente por culpa mía... Por consiguiente, he pasado por panfletario cuando no quería ser más que crítico (14)". La

mejor parte de su actividad "se ha consumido en críticas y polémicas". ¿Es preciso agregar con él que le era imposible proceder de otra manera y que sin ello jamás habría llegado a reconocerse (15)? Sus principios, dice, "no podían manifestarse más que por una larga y peligrosa controversia (16)". En todo caso, sólo muy tarde cree "tener al fin el hilo de su laberinto" y ver brillar ante sus ojos "una gran idea" que ya sólo tendrá en adelante que exponer (17)... Su dialéctica, que va sin cesar de un contrario a otro, desconcierta también a la mayor parte de sus lectores, les hace pensar en la contradicción. No se entiende nada de "este trabajo de disección y de ventilación (18), por así decir, en medio del cual me encamino lentamente hacia una concepción superior de las leyes políticas y económicas"; también se le atribuyen las opiniones más extravagantes, y se le sigue combatiendo sin tener en cuenta, dice, la línea de su pensamiento (18 bis)...

Reales o supuestas, las necesidades de la **pars destruens,** que Proudhon reconoce tan considerable en su obra y a la que su dialéctica hace más despiadada, no explican todo sin embargo. Había en este hombre algo de violento, de excesivo, de irritable, un elemento de pasión al que no dominaba. Pelletan dirá con bastante exactitud, aunque la forma sea caricaturesca: "Cuando una idea se le mete en la cabeza, le da un arrebato de elocuencia (19)". El mismo habla de su "verbo irónico e insoportable", de su "análisis apasionado (20)". El 3 de mayo de 1840, en el momento en que prepara su primer folleto sobre la propiedad, observa: "no puedo pensar en ello sin un estremecimiento de terror... experimento las mismas palpitaciones que un Fieschi la víspera de poner en marcha su máquina infernal (21)". El 20 de septiembre de 1855, escribió a Charles Edmond a propósito de las inquietudes que éste le manifestaba después de la lectura de uno de sus manuscritos: "Siempre de manifiesto el efecto de mi desgraciado estilo. Sin que me lo proponga, las cosas se exageran, se acentúan, resaltan bajo mi pluma, de modo que asustan a las imaginaciones tímidas (22)". En otra carta dirigida

a Madier-Montjau, acusará otra vez a su "diablo de estilo" de que no tiene "consciencia, y que produce, hay que reconocerlo, un efecto terrible por poco que se tergiverse (22)". Lo explica más ampliamente, con una precisión de clínico, en esta especie de confesión dirigida a Larremat el 25 de junio de 1856:

"Tiene Vd. razón: he derrochado mi vida en explosiones inútiles. Una educación incompleta, largos años perdidos en el oficio de impresor, costumbres que por demasiado primitivas e incluso salvajes, al retardar el desarrollo de mi inteligencia y exaltar en igual medida mis pasiones, me han agotado. Es un mal consumado. He recibido de la naturaleza, para mi desgracia, el extraño y funesto privilegio de reunir en igual grado y con exceso el ímpetu de las pasiones y la sutilidad de la lógica; estas dos facultades, en lugar de atemperarse la una con la otra, no hacen más que excitarse sin cesar; de modo que haga lo que haga, diga o sienta, soy arrastrado en un crescendo que acaba siempre en una especie de desvanecimiento espasmódico, cuya duración era al principio la de un relámpago, pero que ha llegado a tener una gravedad alarmante (23)".

La misma confesión en un mensaje al "ciudadano Louis Blanc, secretario del gobierno provisional", donde comienza por excusarse de la vivacidad que ha puesto en ciertas críticas. "Mi desgracia, le dice, es que mis pasiones se confunden con mis ideas; la luz que ilumina a los otros hombres, a mí me quema", y prosigue como descorazonado, "haga lo que haga, me es imposible cambiar esta disposición desgraciada de espíritu (24)". "No puedo evitar, confiesa más tarde a otro corresponsal, el gritar y lanzar imprecaciones y amenazas, el consumirme interiormente y luego, para olvidarme un poco, el descargar mi conciencia en trabajos que exceden mis fuerzas y mis medios (25)". También le sucederá que se resigne a sufrir las consecuencias de lo que él mismo, a pesar suyo, ha provocado: "No se lanzan al mundo impunemente oleadas de ideas en un estilo inflamado como el mío. Lo que ha sucedido era inevitable y me tengo por feliz con no haber salido peor librado (26)".

La historia de sus tres memorias sobre la propiedad es a este respecto instructiva. Ya hemos visto las inquietudes que experimentaba en el momento de lanzar la primera. Pronto reconocerá su tono "cortante e imperioso (27)". Pero, ante su querido Bergmann, toma la resolución de contenerse más en lo sucesivo: "deseo dar a mi segunda memoria tanta amenidad, mesura y gracias insinuantes, cuanto hay de cólera y de rudeza en la primera. Siento hoy que me he perjudicado con mi violencia y quiero tratar de repararlo (28)". ¡Vana experiencia, vana resolución! El lo presiente, y ya en pleno trabajo de composición se cura en salud: "Tu misión es enseñar (Bergmann era profesor en la Universidad de Estrasburgo), la mía la del explorador y el aventurero (29)"; y algunos meses después, en la carta de envío:

"Encontrarás el estilo de este folleto quizás demasiado enfático todavía, y el tono que afecto tomar demasiado fanfarrón y atrevido: es un tic de originalidad que yo no busco, del que me será difícil despojarme por completo (30)".

La segunda memoria, en efecto, no es mucho más suave que la primera. Un poco más monótona solamente. Pronto, por lo demás, vendrá la explosión de la tercera. **L'Avertissement aux propriétaires** es realmente un panfleto que acarreará a su autor una persecución judicial. Aun sabiendo que la obra ha sido retirada por la policía, Proudhon escribe todavía a Bergmann: "Aparte de algunos atrevimientos... ¡el resto es más moderado aún que mis primeras memorias! (31)". Con semejantes ilusiones, no está muy cerca de corregirse (32)...

Más tarde, comentando con el mismo amigo los sinsabores que trajo para él la revolución de febrero, dirá para explicárselos: "En 1848-49 lancé mi pensamiento no maduro, no suficientemente preparado; el germen bruto no ha sido ni comprendido ni conocido. Caído entre piedras y entre espinas, era inevitable que se secara y fuese ahogado (33)". Esta es un poco la historia de toda su vida y de toda su obra.

Si queremos explicarnos a fondo algunas de sus violencias, el tono de sátira amarga que suele adoptar y el exceso mismo de algunas de sus ideas más justas, tendremos que acordarnos también de las miserias de su vida personal, de las humillaciones de su infancia y de su juventud (34), de la dura lucha que debió llevar constantemente por su subsistencia y la de los suyos (35). Cuando solicitó una modesta pensión de la academia de su ciudad natal, les expuso francamente su deseo de trabajar con todas sus fuerzas por la liberación de aquella clase obrera en cuyo seno había nacido y a la que pertenecía para siempre: se le exigió que transformara esta frase inquietante (36). Gracias a un retoque, concluye Arthur Desjardins, "todo el mundo quedó satisfecho (37)". ¡Todo el mundo salvo el principal interesado! Aquel día no era la primera ni la última vez que padecería la ley del pobre... "Sordos resentimientos" hervían en su alma huraña. No se avergüenza de ellos, pues no eran bajas envidias (38), y tampoco hace misterio de ellos. "Comprendo mejor que nadie, dice en la **Lettre a M. Blanqui**, cuán áspero y violento en sus críticas puede volver a un autor la irritación de la injusticia (39)". Una carta que escribe sobre el mismo tema a Herzen, es un patético documento. En el período 1849-50, en el momento de su cautividad en Sainte-Pélagie, había colaborado estrechamente con el publicista ruso en la redacción de **La Voix du Peuple.** Se había establecido entre ellos cierta intimidad. Poco tiempo después, Herzen perdía a la vez, en un accidente, a su madre y a su hijo. En la carta de simpatía que le dirige, Proudhon abre su corazón:

"...Nacido en una familia de trabajadores, cuento desde hace un siglo, tanto del lado paterno como del materno, con muchos miembros de mi familia arruinados, perseguidos, asesinados, asolados por todas esas servidumbres antiguas y nuevas. Créame que estos sordos resentimientos no dejan de influir en el combate que he entablado. ¡Ah! La desgracia que acaba de golpear a Vd., los hace revivir en este momento más agudos que nunca (40)..."

Al mismo tiempo había en él, sin embargo, un fuerte fondo de realismo, un fondo de sensatez y de mode-

ración, del que no era menos consciente y que se puede discernir de un extremo a otro de su obra, a través de sus exageraciones de lenguaje o de pensamiento. Ciertamente, es sólo por un burdo contrasentido —a no ser que sea por una habilidad que se manifiesta más en la acción política que en el análisis doctrinal— por lo que se ha podido encasillarlo entre los "maestros de la contrarrevolución (41)". Proudhon, es cierto, se ha mostrado duro con esas "mezquinidades políticas" que eran a sus ojos el principio de las nacionalidades, el régimen parlamentario o el sufragio universal (42). Los trata de comedia, paparrucha, lotería, mixtificación (43), etc. La primera no es, según él, más que un "falso principio, una falsa idea, un anacronismo (44)", se trata de la "palabrería revolucionaria (45)". Se regocija de haber podido convencer a un amigo de que "el dogma de la soberanía del pueblo" es "una perfecta estupidez (45 bis)". Ya en la **Célébration du Dimanche** ridiculizaba "la maravilla de los tiempos modernos, votar levantándose o quedándose sentado, sobre cuestiones que sólo pueden resolverse por la ciencia y el estudio (46)". Reflexionando más tarde sobre su papel político en el 48, acusa al "embotamiento parlamentario" del que fue entonces víctima "en esa garita que se llama Asamblea Nacional (47)". Al reeditar **Justice,** inserta en ella un **Petit catéchisme politique,** cuya instrucción quinta contiene la pregunta y respuesta siguientes:

P.—¿Cuál es su opinión sobre el sufragio universal?

R.—Tal como se han hecho todas las constituciones desde 1789, el sufragio universal es el estrangulamiento de la conciencia pública, el suicidio de la soberanía del pueblo, la apostasía de la revolución (48).

"La ceremonia del escrutinio", sigue diciendo, es mil veces más estúpida que la de la Santa Ampolla (49)".

Es igualmente cierto que toda constitución es para él "albardas o borrico (50)", y que la cuestión del ré-

gimen le deja en general indiferente (51). Se puede suponer que se acomoda con facilidad a cualquier forma política y que algunas veces toma demasiado a la ligera las libertades "formales". En una carta a Bergmann en 1854, se declara "mucho más preocupado por la tarea de los depositarios del poder que de su título". Sabemos que intentaba hacer del Príncipe-Presidente, después del Emperador, "el San Juan Bautista de una nueva venida del Mesías (52)"; ¡y cuántas veces no declaró que si el Imperio se decidía a realizar el programa de la revolución social, él se adheriría al Imperio! Pero, ¡que todo esto no nos lleve al engaño! Sus invectivas contra la democracia no son las de un contrarrevolucionario. Se dirigen a lo que él mismo llama "la falsa democracia (53)" o "una democracia decadente (54)". Atacan a una "pseudo-democracia" aparentemente liberal, que no es "económica y social", que no asegura la "libertad y la igualdad más que de una manera bárbara", es decir, del todo negativa (55); o bien a una "democracia jacobina", a una "democracia jacobina y Chauvinista" en la que denuncia "la última fortaleza del despotismo (56)". Pues detesta a "la Montaña y a los idólatras del Estado (57)" y a todos los fanáticos de ese "código de la tiranía capitalista y mercantil" que es de hecho el Contrato Social de Rousseau (58). Denuncia el "maquiavelismo" de la "democracia oficial (59)" y reprocha a la mayor parte de los demócratas el contentarse con "formas vacías (60)". Sin embargo, él no pretende destruir la obra de 1789, sino acabarla. "¡La libertad, ese es todo mi sistema!", declaraba a sus electores en el 48 (61). Se alineará hasta el fin entre "los verdaderos amigos de la democracia (62)" y en la carta que envía, ya a punto de morir, en diciembre de 1864, a los obreros de París y de Rouen para anunciarles su trabajo sobre la **Capacité politique des classes ouvrières**, les previene que no encontrarán allí más que una idea, "la idea de la nueva Democracia (63)". Si él rechaza a la "vieja democracia", la de Robespierre y Marat, la que se inspiraba en el Contrato Social y la que un Louis Blanc parecía querer revivir, es para oponerle una "democracia joven"

que es una "democracia social (64)". Condena al mismo tiempo al "conservador reaccionario (65)". Se queja de que "los mismos que son reputados de representantes de la Revolución, sofocan por todas partes la inteligencia revolucionaria (66)". "Nosotros somos la Revolución, dirá con miras a disipar algunos equívocos. Es molesto que se abuse de esta palabra sacramental, pero a nosotros corresponde darle su verdadero sentido. Nosotros somos tanto la democracia como el socialismo. Podemos desentendernos, si llega el caso, tanto de las palabras como de las personas. Pero lo que las palabras cubren y lo que las personas representan, nos pertenece también, ¡pongamos atención a esto! (67)". Entre sus producciones anteriores y las del tiempo de su exilio puede haber algunas diferencias de tono o de acento, pero no son patentes los cambios profundos que algunos han creído ver (68). Reeditaba ese largo himno a la revolución que es **Justice** a la vez que componía **La Guerre et la Paix** y, como escribía entonces a Chaudey, esta última obra era "un desarrollo", aunque inesperado por ciertos aspectos, de los "principios fundamentales" de la primera (69). Nunca Proudhon dejó de sentir "hervir" en él "todas las pasiones violentas de la democracia (70)" ni de esperar "una regeneración de la razón y de la conciencia democráticas (71)". Siempre pensó que "todo es falso en política, fuera de lo que es conforme a la razón y a la justicia (72)" y rechazó a Maquiavelo como símbolo de la doctrina que le causaba horror (73). En todo momento quiso "salvar la Revolución (74)". "Revolución" y "Justicia" fueron siempre para él dos nombres sagrados.

Era necesario traer aquí estas precisiones para una puntualización que juicios demasiado superficiales o interesados hacen a veces precisa. Con todo, mucho más que un revolucionario en el sentido usual de la palabra, Proudhon era un reformista. Así es como él mismo se definía en una carta a su paisano Micaud, fechada el 26 de febrero de 1844 (75). Exclama un día en un acceso de entusiasmo: "¡Hagamos la Revolución!, ¡es el único bien, la única realidad de esta vida! (76)". Es-

to no le impedía detestar al mismo tiempo a los enredadores y a los exaltados. Al comienzo de su primera memoria sobre la propiedad, advertía al público que no era "un agente de discordia, un instigador de la sedición (77)", o bien decía, lo que viene a ser lo mismo: "Soy un revolucionario, no un sembrador de desorden (78)". Es lo que notaba un Veuillot, aunque lo interpretara de una manera demasiado malévola para ser exacta, cuando escribía: "Hay en él un no sé qué, algo que el burgués ha olfateado y que le da confianza; el ogro es un hombre de negocios (79)". Si no para explicar lo que fue, al menos para entender lo que quería ser, retengamos lo que él mismo escribía un día, desde Bruselas, a Milliet, que ya antes había sido su compañero de trabajo en una imprenta de Besançon: "Vd. se verá algún día muy sorprendido al saber, después de lo que ha oído decir y supuesto Vd. mismo por mis opiniones, que soy uno de los más grandes mantenedores del orden, uno de los progresistas más moderados, uno de los reformadores menos utopistas y más prácticos que existen (80)". El hecho es, por ejemplo, que su **Théorie de l'impôt** en la que, cuando más, hizo concesiones de lenguaje y representación, obtuvo el primer premio en el concurso organizado por los moderados representantes del Cantón de Vaud: esto fue un sabroso desquite contra "la secta de los economistas" y la de los políticos burgueses que en otro tiempo tanto le habían maltratado por sus ideas sobre la materia (81). Desconfiaba de las fórmulas nuevas, cuyos inventores sólo ven en principio las bellezas, y un día había de declarar que "una constitución política debe ser en principio cosa dada por la naturaleza, creada espontáneamente, viviente por sí misma y, por ende, conciliándolo todo (82)". Por esto, uno de los puntos esenciales que le separan de Marx, es que él se niega a "plantear la acción revolucionaria como medio de reforma social"; busca una combinación económica fuera de toda "sacudida" y no quiere nada que se parezca a un "San Bartolomé (83)".

Los ideólogos y los utopistas tampoco merecían su gracia. Desde el principio los juzga y se separa de ellos.

A la vuelta de una estancia en París, escribe desde Lyón a su amigo Maurice, el 22 de julio de 1844:

"Se predican en este momento no sé cuántos evangelios nuevos. No deseo aumentar el número de estos locos... Yo produzco un efecto maravilloso a los que me ven por primera vez; cuando llegan a darse cuenta de que tengo sentido común (84)".

En las **Confessions d'un révolutionnaire**, ridiculiza con viveza al "socialismo místico, teológico y trascendental (85)"; escribe en **Justice** a propósito de Jean Reinaud: "no, no, no seré yo quien caiga en semejantes extravagancias (86)". Son numerosas sus reflexiones de este género. Algunas van dirigidas a los primeros marxistas, por ejemplo cuando trata severamente a aquellos que sirven su ideología contra las ideas...

En el fondo, George Sand no estaba equivocada cuando, desde su casa de Nohant, reprochaba a Mazzini dejarse asustar por Proudhon. "¿Por qué, le escribía ella el 23 de mayo de 1852, ha colocado Vd. a Proudhon entre sus anatemas? No lo comprendo". Este hombre, añadía, ha rendido grandes servicios a la causa del pueblo, porque "es muy militante, muy apasionado, muy incisivo"; pero "además es un buen economista, ingenioso", no es un socialista; Proudhon es "el mayor enemigo del socialismo (87)". Ella le juzgaba en esto como a él le gustaba juzgarse a sí mismo: "Vd. me sabe perfectamente conservador", escribía él a Emile de Girardin (88), no, desde luego, sin cierta ironía; y todavía: "el verdadero conservador soy yo (89)". Es un poco como Francia, tal como la describe en el **Post-Scriptum** de sus **Confessions:** "nación conservadora por temperamento y por gusto, revolucionaria solamente por necesidad y por excepción". Durante su exilio en Bruselas, un amigo belga le hace saber un día los recelos originados por sus arrebatos; él le responde: "Diles a todos que no soy un loco, ni ingrato ni absurdo; que sé muy bien lo que hago, y que hasta en mis mayores arrebatos, hay detrás de mí una Minerva que me gobierna (90)". Casi al principio de su carrera había escrito: "Compruebo a cada instante lo difícil que es guardar el equilibrio (91)"; pero ya al final, podía definir-

se con bastante justeza de esta manera: "Se podría caracterizar con una palabra la naturaleza de mi espíritu: es la movilidad misma, pero siempre con vuelta al equilibrio (92)".

Equilibrio: se verá en un capítulo próximo qué lugar ocupa esta palabra en su método y en su doctrina. De igual modo que define por él su naturaleza, por él designa al ideal práctico, al cual quisiera invitar al pueblo. Moderación y equilibrio, tal es en efecto el programa que se ofrece, en **Justice**, a predicar al pueblo si el cardenal Mathieu, por su parte, se encarga de recordar a los ricos sus deberes (93).

Más de una vez, Proudhon se queja de su oficio de escritor, "este horrible oficio de escritor (94)". Vivió en cierto sentido dividido entre la búsqueda intelectual y la acción inmediata. No es que estuviera dotado para la política propiamente dicha: su experiencia del 48 fue desastrosa y después del golpe de estado de diciembre, queriendo jugar al más fino con el poder, este "cándido revolucionario" se deja "maniobrar por Morny y por el mismo Emperador (95)". Tratando de eregirse consejero del Elíseo (96), sólo consiguió pasar por el "compadre del Emperador", y cuando no se le acusaba de estar vendido, se le suponía al menos complaciente (97). Sin embargo, nunca ambicionó el llegar a jefe de partido (98) al modo de un Mazzini, de un Garibaldi o de un Marx. Demasiado independiente para formar parte de un grupo, le hubiera igualmente repugnado obligar a tomar partido a los otros (99). "Resulta risible, escribe (99 bis), la idea que nos hacemos de la influencia de ciertos individuos... Hay que hacer notar por el contrario, que cuantas más pruebas da un hombre, de juicio, de perspicacia, de ingenio, de facultades comprensivas, menos ascendiente tiene sobre las masas, a quienes la reflexión repugna y que no caminan más que por instinto". La esperanza que acaricia largo tiempo es simplemente "adquirir una cierta consideración en el mundo filosófico (100)". Más que un partido o grupo, lo que busca es público: primero para vivir, para (fue su constante anhelo) "encontrar un poco de reposo y bienestar (101)"; después para sentirse estimu-

lado. Se alegra cuando recibe algunas muestras de simpatía, sobre todo de la juventud (102). El 6 de marzo del 62 escribe a Boutteville: "He conseguido un pequeño público, cuya aprobación basta a mi orgullo y mi fortuna; deseo llevar a término algunos trabajos que he emprendido, resumir mi pensamiento, después de lo cual, no tendré más que esperar tranquilamente la muerte (103)". Cada cual es libre de burlarse de este ideal de pequeño burgués o de admirar esta moderación pasada de moda. "Esto es más burgués que estoico", añade él mismo. En cualquier caso, él es así. Rechaza incluso el título de "jefe de escuela", aunque tenga una idea muy alta de la solidaridad de equipo (104), y sobre todo no quiere "pasar por papa de una pequeña iglesia (105)".

La acción le tentaba en otro sentido. Le gustaban los negocios bien dirigidos, y se preciaba de su reputación de técnico y realizador, tanto o más que de la de pensador y filósofo social (106). En 1851 escribía desde su prisión: "el hombre no vive solamente de los embustes que salen del pecho de los mistagogos, sino de pan y de carne... Hace mucho tiempo que enfilamos frases: es necesario aprender a amasar (107)". Su Banca del Pueblo, su proyecto de exposición permanente (108), fascinaron su imaginación. Cuando su amigo Panet intenta formar una compañía para el arrendamiento de canales, a la cual quería asociarle, se entusiasma por esta "gran empresa" y arde por "probar de una vez a la canalla de arriba y a la canalla de abajo" que es capaz de hacer otra cosa que un periódico "y que un hombre de ingenio que se toma la molestia de trabajar, hace cincuenta veces más que un mercenario que no tiene más que sus brazos (108 bis)". Cuando enfermo y proscrito, debe resignarse a permanecer más o menos desconocido como "hombre de teoría", recordará las ideas que ha puesto en circulación sobre los ferrocarriles, sobre la navegación fluvial, sobre el crédito, sobre el impuesto, y pedirá que se le haga, al menos, justicia como "Hombre práctico (109)". También le asalta constantemente el deseo de una vida estable y tranquila merced a alguna actividad lucrativa. De esta for-

má, ya en 1846 llegaba a dar por terminado su período de "investigación pura" y a pensar en crearse una "existencia cómoda (110)". En 1852 esperaba una "dirección subalterna en canales o ferrocarriles (111)". Todavía a fines de 1860, escribirá, "estoy fatigado, disgustado, y pienso abandonar definitivamente la carrera de escritor (112)". Varias veces, impulsado por la miseria que le amenazaba (113), lo había buscado realmente (114).

A pesar de lo que se haya dicho, no era un hombre de letras (115). Léase a este propósito el artículo que publicó en 1848 en **Le Représentant du Peuple:** "Lo que la revolución debe a la literatura". Es una sátira sobre el oficio de "hombre de letras", en el ejercicio del cual "el desarrollo intelectual está en razón inversa de la habilidad retórica (116)". Dos años antes había escrito a Carlos Marx: "Considero la literatura como un juguete de niña (117)". "Charlatanes, hilvanadores de frases y buenos para nada cuando hay que obrar". Tal es según él el retrato de los "literatos (118)". El abuso de la fraseología ha hecho perder la agudeza y la rectitud de la razón. Su producción "no es otra cosa que un artículo de confección parisiense (119)". "Mostradme en alguna parte conciencias más banales, espíritus más indiferentes, almas más podridas que en la casta letrada". "Me siento incómodo de esta bohemia (120)". Sátiras y desdenes que explican en parte las costumbres literarias de la época, particularmente detestables (121), pero que no pueden atribuirse únicamente a las extravagancias y a las ridiculeces. Es permisible suponerlas excesivas. André Rousseaux ve en ellas uno de los signos de este "racionalismo riguroso", en nombre del cual Proudhon rompió con la religión del amor: "En toda la literatura inspirada surge la fuerza de la poesía. Un buen racionalista lo soporta mal... En esta pasión injuriosa e injusta contra la literatura, se reconocía la tendencia fatal de la sabiduría estrictamente racional contra los poderes humanos que se elevan del misterioso reino de la poesía (122)".

A pesar de todo, la cosa es clara. Proudhon es un escritor y un filósofo de vocación. Fallot no se engañaba por amistad cuando le confiaba el 5 de diciembre de

1831: "He aquí mi predicción: Proudhon, Vd. será a pesar suyo, inevitablemente, porque este es su destino, un escritor, un autor; Vd. será un filósofo (123)". Adora las santas Ideas. Marcha a su descubrimiento. Es un "aventurero del pensamiento (124)". Toda su vida podrá decir lo que escribía en febrero de 1852: "Me ocupo de una ciencia nueva mucho más que de revolución (125) y soy un hombre de meditación, no de revolución (125 bis)". Sus numerosas salidas de tono, las mil "intemperancias de lengua" que le reprochaba Bergmann (126) y los largos comentarios que en su correspondencia consagra a la política diaria, no deben ilusionarnos. Cuando salta a la arena en febrero del 48, se ve como "un pensador arrastrado a pesar suyo en el sonambulismo de su nación (127)". Estima que "habrá hecho más por la revolución el que haya removido más ideas (128)" y sabe que en eso consiste precisamente su papel. Se niega a confundir la "agitación revolucionaria" con la acción (129). Aunque haya hecho mucho periodismo, aunque en el fondo de su alma haya sido siempre periodista y que buen número de sus obras —todas, a decir verdad— sean escritos de ocasión, es incapaz de sujetarse a trabajar por un fin preciso e inmediato; se lanza detrás de todas las pistas que se abren a su curiosidad apasionada, y madura lentamente una obra multiforme que no será jamás escrita.

Por lo demás, no dirige su pensamiento hacia lo intelectual frío y despegado. "Soy siempre, decía en 1853, a pesar de mis próximos cuarenta y cinco años, tan apasionado, tan dominado por el corazón y la inspiración, que a menudo cuento la verdad sólo como una fantasía, la más bella de todas (130)". Hubiera podido añadir que, por la misma razón, la "fantasía" podía fácilmente tomar a sus ojos color de verdad. Sus libros, en lo que tienen a la vez de mejor y más discutible, son en efecto una especie de "inspiración". Se había analizado profundamente a sí mismo, y las confidencias que prodiga a sus amigos sobre la gestación de sus diferentes obras son interesantes en grado sumo. Constituyen un documento de primer orden para la psicología del escritor. Esto es una mezcla, o más bien una sucesión

de orgullo, ingenio y autocrítica severa (132). Son éstas, alternancias de entusiasmo y de hastío. Son también a menudo una mirada penetrante sobre las necesidades que se le imponen tanto en la composición como en la redacción.

"Si mi intento tiene éxito, resultará por lo menos una revolución gramatical": así se da ánimos, muy joven todavía, en sus investigaciones lingüísticas (133). Y poco después, cuando redacta su primera memoria sobre la propiedad: "O yo me ciego, o ella no se recuperará jamás del golpe que se le va a asestar dentro de nada (134)"; o bien, dirigiéndose a Bergmann: "Debe darte risa verme con esta extraordinaria confianza; es, querido amigo, que no conozco nada de las ciencias cuyo descubrimiento haya producido jamás efecto parecido al que la lectura de mi obra es capaz de producir. No digo que sea comprendida, digo solamente: **que sea leída** y va lista la vieja sociedad (135)". De un solo capítulo de su **Création de l'ordre** espera "una revolución en los medios filosóficos, mayor aún que la operada por Kant"; piensa que el lector encontrará allí "cosas nunca oídas hasta entonces en el mundo de los pensadores, cosas que por el conjunto y el detalle descubren todo un nuevo plan de la creación y cuyo efecto (salvo error) no puede compararse más que al que produjo la aparición del sistema newtoniano (136)".

Más curiosas que estas exageraciones pasajeras —a las que permanecerá sujeto hasta el fin (137)—, son algunas de sus observaciones sobre sus condiciones de trabajo. Sus **Confessions d'un révolutionnaire,** fueron concebidas y escritas en dos meses. En el momento en que van a aparecer, escribe al Dr. Maguet: "Mis confesiones están impresas... Es un libro. Lo he hecho como una sorpresa para mi espíritu (138)". Volviendo más tarde sobre la misma obra, dirá: "Estaba bajo los efectos de una de esas intuiciones, como me ocurre en algunos instantes, que me hacen hablar con el arrebato de un oráculo (139)".

Se puede por el contrario seguir la pista, en su correspondencia, de la gestación de **Justice,** después del primer proyecto de respuesta rápida a Mirecourt, fin

de mayo de 1855 hasta la terminación de los tres gruesos volúmenes en mayo de 1858. En el momento en que va a llegar al final, su "epopeya filosófica" se le aparece como una cosa "formidable" que va a dar por fin al mundo nuevo "su teología, su filosofía, su poética, su estética, su economía, su política, su moral"; como el viejo mundo, moldeado por la Iglesia, tenía las suyas (140). Pero primero ha andado a tientas largos meses, después ha avanzado a oscuras, escribiendo sin gusto, sin saber qué forma iba a tomar este hijo de su espíritu. Escribe todavía al Dr. Maguet, el 19 de febrero de 1856:

"No estoy todavía en prensa: esto se hace largo, enojoso, aburrido; pero es necesario, y por mucho talento que tuviera no podría eludir las cosas y apremiar. Un libro, Vd. que sólo trae a la luz niños no lo sabe, un libro es un conjunto que se presenta todo en un bloque, que es preciso aceptar con su largura, sus lugares comunes, sus dificultades, su forma, sus cualidades y sus defectos; un escritor que se cree **dueño de su tema,** verdaderamente sólo es el narrador (141)".

Así vio la luz la obra más considerable de Proudhon y una de las más importantes de su siglo. Libro hinchado de pasión, pero también lleno de pensamiento —de una pasión a menudo, ¡ay!, mal iluminada y de un pensamiento con frecuencia mal orientado; libro con defectos demasiado visibles, pero con bellezas resplandecientes (142). Georges Gay-Grand lo ha comparado a algún "Pourana" más justamente aún que lo había hecho Péguy con **L'Avenir de la Science.** Georges Duveau ha demostrado bien su aspecto en cierto modo periodístico; está, dice, "escrito en zig-zag, lleno de rincones y recovecos; abundan allí las alusiones a la crónica del segundo imperio (143)". Pero seguramente nadie ha hablado mejor de él que Edouard Droz:

"Libro extraordinario, donde las cualidades y los defectos de Proudhon se manifiestan libremente; escrito por un hombre que sabía bien dónde conducía el hilo de su pensamiento, como lo demuestra la lectura de los sumarios dirigidos por el mismo autor, pero cuyo pensamiento abundante, sutil, curioso, arrastrado por la imaginación, ataba a menudo a la idea directriz hechos o nociones que no se ve fácilmente que beneficien a esta u otras ideas; de una materia enorme, pues abarca toda la economía y toda la filosofía, en el más amplio sentido de la palabra, sin hablar de la

historia y de la literatura, de las que traza numerosos cuadros, a los cuales se unen incluso monografías críticas; escrito por un analista, por un artista formado por la vida y a quien sólo la moral inspira, por un plebeyo que habla con gusto de él y de su familia, muestra el puño, insulta y amenaza, por un Júpiter Justiciero que recrea los acentos y las maldiciones de los profetas judíos, que se reviste también de la majestad augusta y sencilla de los primeros legisladores; mezcla singular y formidable, parecida a un caos donde se dibuja la forma, donde respira el alma de un nuevo mundo; clásico, por la adaptación estricta del estilo al pensamiento; romántico, por los términos de todos los orígenes, por los estallidos de la pasión y las derivaciones de la fantasía; un monstruo grotesco y sublime, cuya voz ora ríe, ora solloza y ruge; de andaduras y movimientos sin armonía pero de una fuerza terrible, que avanza aplastando a su paso todo lo que se le resiste; algo así como un símbolo del gigante Pueblo, con sus enormes proporciones, su brutalidad, sus emociones, algunas veces sus tiernas delicadezas, sus profundas intuiciones, sus infantilismos, su sed y su ilusión de saber (144)..."

Tales obras se imponen a su autor más de lo que él quisiera. Proudhon, más que otros, sufrió esta ley. Tiene conciencia de ello. Lejos de tener bien sujetos sus instrumentos, siente que él mismo es instrumento de una fuerza tiránica, y oscura, fuerza que está en él, pero cuyo control no aseguran en absoluto sus facultades reflexivas, que no puede ni contener ni regular. De aquí, por ejemplo, esta defensa de **La Guerre et la Paix:**

"Es culpa mía que no se me comprenda. No hablo como todo el mundo. Mi estilo tiene algo de extraño que desorienta a los lectores... No soy totalmente dueño de mis palabras... Si me ocurre alguna vez que empleo palabras extrañas, postizas en todos los idiomas, creed que yo no las busco; provienen de impaciencia de espíritu y de una especie de desesperanza (145)..."

Citemos, en fin, una carta a Bergmann del año antes de su muerte. Proudhon acaba de renunciar a escribir con prisa un folleto que "hubiera exigido al menos seis 1meses de reflexión". Prevé que su amigo le va a reprender:

"Dirás que me he equivocado. Había que dejarse de vocear, y escribir un buen libro, dedicándole tiempo. Tienes mil veces razón y te darás demasiada cuenta de ello. Pero sabes bien que la mujer encinta no es dueña de la hora ni del momento; da a luz donde se encuentra y como puede, algunas veces sin dolor, otras con horribles sufrimientos que dejan señales incurables. Yo he estado en este caso: valga el niño lo que valga, es preciso pasar por ello (146)".

III VIRTUDES PROUDHONIANAS

Proudhon no estaba libre de enormes defectos. Ciertamente no fue ese monstruo de orgullo y egoísmo que nos pinta Desjardins, "calumniando a sus amigos, rebajándolo todo a su alrededor (1)". Tampoco fue el escéptico imaginado por Alfred Sudre, "dedicado a quebrantar todas las creencias, a obscurecer todas las verdades, a marchitar todos los sentimientos (2)". Tales apreciaciones no son ni siquiera caricaturas. Proudhon ha tenido derecho a decir, llegado al término de su existencia: "No habré sido popular como escritor; y como pensador más que un medio hombre; poco me importa. Pero he sido, creo, un hombre honrado; ahí me pongo sin ceremonias a la altura de todos los maestros (3)". Es demasiado cierto, sin embargo, que tenía un orgullo ingenuo y un temperamento violento que le llevarían a muchos errores e injusticias; una tendencia habitual al menosprecio, una disposición a los humores sombríos (4), que los deberes, la enfermedad, también la conciencia de lo que en él había de "desgraciado", acrecientan y agrían (5). Su amor a la independencia degeneró rápidamente en orgullo receloso (6); su culto al derecho, en espíritu "pleiteador (7)". Incluso su sabiduría era algunas veces un poco corta, un poco rastrera (8); su buen sentido, robusto en extremo, permanecía cerrado a ciertos matices de sentimiento e incluso a ciertas delicadezas de pensamiento. A pesar de algunos detalles asombrosos, pero siempre pasajeros, sobre el mundo del misterio y sobre la vida interior, se aprecia en él una falta habitual de profundidad espiritual, que le hace dependiente en exceso de las actualidades de su siglo y le expone a los desecamientos de la acción. Su aguda ironía (9) se hacía demasiado gustosa-

mente burlona, y su rudeza plebeya (10) ignoraba los límites exactos de la franqueza y de la brutalidad: "No tengo aptitud para la veneración, y si hago algún propósito es el de estamparla en la frente de todos los mortales (11)". La miseria, el infierno de la política, el exilio, enturbiaron a menudo su juicio. Por lo demás, ningún hombre, con una humanidad tan rica como la de Proudhon, es simple. Enemigo de toda religiosidad, no puede tratar un problema sin penetrar hasta sus raíces religiosas; pasa en un instante del entusiasmo a lo Madame de Staël a la burla voltairiana; si constantemente da prueba de intemperancia en la franqueza, y de ardor en el empeño, esto no le impide conservar una especie de rufianería aldeana (12) y hasta cierto gusto por la intriga; muy personal en sus apreciaciones, está sin embargo muy influído siempre por sus lecturas (13)... Pero nuestra intención no es la de esbozar un retrato de Proudhon, tampoco la de explorar los arcanos de este alma y mucho menos la de juzgarla. Se ha dicho de Proudhon que era "el gran moralista de la clase obrera (14)"; digamos más simplemente que es uno de nuestros grandes moralistas. Hoy, que su nombre se pronuncia a menudo y ante la urgente necesidad que tenemos de hacer una llamada a todos los tesoros de nuestra tradición espiritual, no resultará inútil revelar algunas de las virtudes de su obra y su vida que nos interesa predicar, virtudes siempre mezcladas, a menudo paradójicas, que provocan reflexiones y hasta reacciones fecundas.

Una "sangre rústica (15)" corría por sus venas. Tenía horror no solamente de la vida sibarita sino de toda existencia demasiado fácil; horror de "la moral desaliñada (16)", del "dejar pasar" y del sentimentalismo. Si detestaba tanto a Rousseau, era sin duda a causa de la tiranía estadista a la que conducía su sistema; pero era también porque su obra nos lleva a creer "que la contención es inmoral, que nuestras pasiones son santas, que el goce es santo (17)". Es decir, que si ha criticado el ascetismo cristiano, es porque lo ha interpretado torcidamente. Sabe y proclama que el hombre

es por naturaleza egoísta e injusto, y que le es preciso luchar ante todo contra sí mismo (18). Adopta con gusto, sin afectación, un cierto tono espartano y romano, atemperado desde luego por un lenguaje libre y por su amor a la "jovialidad (19)". El progreso más auténtico reside a sus ojos en la liberación gradual de la esclavitud de los sentidos (20). A los que quieran ser dueños de sí mismos, es decir, libres y fuertes, les recuerda que la primera obligación es saber mandar en sus sentidos y ser continentes (21). Incluso el corazón ha de ser domado. Confiesa que el suyo late a menudo con violencia, pero él se impone una disciplina y se refugia en "las altas especulaciones filosóficas" que, por momentos, se convierten para él en "una verdadera pasión (22)". A todos recomienda el trabajo. "El trabajo invita a la castidad", anota en su carnet de 1845; y todavía esta corta frase, que debe tomarse más bien como un imperativo que como una constatación: "Es necesario que el hombre trabaje siempre". Enfermo, en pleno período de crisis, prosigue intrépidamente su tarea (23). En los días malos de su exilio, creyendo asistir a la decadencia de su nación, exclama: "Moriría de pena si no distrajera mi dolor con el trabajo (24)".

Junto con el trabajo, ama la lucha. Escribe magníficamente: "Yo soy hombre, y lo que amo por encima de todo en el hombre en este humor belicoso que le sitúa por encima de toda autoridad, de todo amor, de todo fatalismo, y por el cual se revela a la tierra como su legítimo soberano (25)". Inquietante grandeza... Ama también la austeridad viril. Quiere la sobriedad, y no teme hablar incluso con los sacerdotes de "mortificación"; la aconseja, "no porque haya en este régimen ninguna virtud mágica, sino porque nos ejercita poco a poco para dominar la naturaleza y espiritualiza por así decirlo nuestro ser (26)". Declara tajantemente a un amigo: "El que no sabe sufrir con paciencia no es un hombre (27)"; y, aplicándose su máxima, confía algún tiempo después al mismo amigo, en un día de sufrimiento: "Es necesario que sufra un poco y que sienta la desgracia de vez en cuando. Esto me levanta, me

vigoriza y me sienta bien (28)". Otras máximas revelan en él sentimientos que se pueden considerar a la vez corneilianos y pascalianos. ¿No es acaso digna del **Cid** o de **Cinna** esta confidencia que le hace a Pauthier el 13 de agosto de 1843: "La palabra fatalidad no significa nada para el espíritu; siempre que la oigo pronunciar me parece estar aturdido (29)"? Y más tarde, después de un año de enfermedad que lo ha gastado mucho: "Es todavía una nueva experiencia: el hombre ve descomponerse su máquina; en el fondo, su cabeza y su corazón no envejecen en absoluto (30)". Si admira tanto a Wellington es porque "éste ha luchado solo contra el desaliento universal, y vencido a un hombre que había terminado por llegar a ser una necesidad (31)". La libertad que concibe no es una libertad cualquiera; sabe que cuando ella no tiene "ni lastre ni brújula" es "la de todos los delitos (22)"; él la quiere, ante todo, potente para dominarse, rigiendo e inspirando el amor mismo: "El genio francés es la libertad, la cual no existe desde el momento en que los efectos de la sensibilidad y los arrebatos de la imaginación llegan a ser dominantes... Es de la libertad de donde deben partir nuestros afectos, recordadlo, no de la sensibilidad (33)". Una tal idea, ¿no está conforme con la doctrina del **Discours sur les passions de l'amour?**

Estos pocos rasgos de su carácter nos hacen comprender mejor la pasión de Proudhon en relación a la familia y a la pobreza.

Antes que Péguy, ha encontrado acentos profundos para hablar de la miseria. Ha analizado largamente el fenómeno social del pauperismo, hecho del contraste entre el hambre que sufren los unos y la "voracidad insaciable de los otros". Ha descrito esta "hambre lenta", esta "hambre de todos los instantes", de todo el año, de toda la vida, "hambre que no mata en un día, pero que se compone de todas las privaciones y de todos los anhelos; que mina sin cesar al cuerpo, arruina el espíritu, desmoraliza a la conciencia, bastardea a las razas, engendra todas las enfermedades y todos los vicios, el alcoholismo entre otros, y la envidia, la aversión al

trabajo y al ahorro, la bajeza de alma, la falta de delicadeza de conciencia, la grosería de las costumbres, la pereza, la mendicidad, la prostitución y el robo". Esta hambre lenta es, sigue diciendo, "la que mantiene el odio sordo de las clases trabajadoras contra las acomodadas y la que suscita tanto la ferocidad de las revueltas como la tiranía del terror (34)".

Pero este horrible cortejo es el de la miseria, no el de la pobreza. Esta, por el contrario "es el principio del orden social y nuestra única felicidad aquí abajo (35)". Proudhon reacciona aquí contra la locura del siglo, "más loca que todas las que ella tiene la pretensión de reemplazar". Ciencia económica, escuelas socialistas, gobiernos, se unen hoy para empujar al hombre a su perdición, inculcándole un falso ideal de riqueza y comodidad. "Enriqueceos". Este no es sólo el grito de un ministro, es la consigna universal. Una ética nueva alimenta la fiebre del lucro, de la ganancia, inflama todas las concupiscencias y la "conciencia pública (está) por así decirlo revuelta, sin orden ni concierto (36)". Por todas partes se exhibe el lujo o gruñe la envidia. Un encadenamiento tal, es contra naturaleza. El hombre "debe buscar la dignidad de su ser y la gloria de su vida" en una labor cotidiana y en una frugalidad rigurosa (37)". Su destino, "completamente espiritual y moral", le impone un régimen de coderación. Lejos de intentar sustraerse a la ley de la pobreza, debe encontrar en ella el principio de su alegría (38). Debe de saber que su trabajo, aun antes de contribuir a su subsistencia, tiene por fin revelarle su nobleza: porque ésta es "la misión del espíritu y por él ante todo, el hombre se eleva por encima del reino animal (39)". No hay que dejarse impresionar por esta turbamulta de "bancos de Bolsa, de millones y de millones de millones". A los que se entristecen por su pobreza, Proudhon recuerda que "esta magnificencia no es más que un descuento sobre el producto del trabajador antes de la fijación del salario". "Aceptad, les dice, virilmente vuestra situación y pensad de una vez para siempre que el más feliz de los hombres es el que mejor sabe ser pobre (40)".

Por lo demás, aunque no es la miseria, la pobreza tampoco es la holgura. "Esto sería ya la corrupción para el trabajador. No es bueno que el hombre tenga comodidades; es preciso, por el contrario, que sienta siempre el aguijón de la necesidad. El bienestar sería aún peor que la corrupción, sería la servidumbre; e importa que el hombre pueda, en ocasiones, ponerse por encima de la necesidad y pasarse aun sin lo necesario. Pero la pobreza también tiene sus alegrías íntimas, sus fiestas inocentes, su lujo de familia, lujo enternecedor que hace resaltar la frugalidad acostumbrada del hogar". Y para cantar esta pobreza, Proudhon se pone lírico:

"La pobreza es decente; sus vestidos no están agujereados como la capa del músico, su habitación es limpia, salubre y cerrada; se muda una vez, al menos, por semana; no está ni pálida ni hambrienta. Como los compañeros de David, irradia salud comiendo sus legumbres; tiene el pan cotidiano, es feliz (41)".

Este ideal había sido entrevisto por la "sabiduría antigua", pero es el cristianismo quien primero lo hace ley de una manera formal. Proudhon se cree obligado a hacer una reserva, según su idea habitual, sobre todo lo que viene al hombre por vías místicas; piensa nada menos que la "pobreza glorificada por el Evangelio es la verdad más grande que Cristo haya predicado a los hombres", y concluye diciendo que "si viviésemos, como dice el Evangelio, en un espíritu de pobreza alegre, el orden más perfecto reinaría sobre la tierra (42)".

Un detalle hace pensar una vez más en Péguy. Daniel Halevy cuenta cómo a sus camaradas, que le proponían, orgullosos de su idea, jugar a las carreras para engrosar la caja de sus buenas obras, Péguy respondió en un tono de autoridad que no admitía réplica: "No se juega (43)". Proudhon no era menos intransigente. Escribía a su amigo Maurice el 29 de julio de 1863:

"No he jugado ni jugaré jamás ni una moneda de diez céntimos a ninguna lotería. Lamentaría con amargura el perderla y me avergozaría, si tuviera suerte, del placer que me causaría la ganancia (44)."

La misma seriedad —"esta gran virtud desconocida que se llama la seriedad (45)"— se encuentra en la doctrina proudhoniana de la familia (46); la misma austeridad viril, la misma herencia combinada de la Roma antigua y del cristianismo; también la misma oposición a las ideas del siglo. Se separa en esto no solamente de los sansimonianos y de los fourieristas, que son, dice, "la vergüenza del siglo y el vicio del socialismo", sino de muchos otros también: "Un error deplorable de nuestros demócratas es creer que la familia es una carga que frena la dedicación y la acción; es el objetivo, por el contrario, que nos da aplomo y voluntad (47)". Sabiendo por experiencia lo que es el amor, habiendo pasado por los desgarramientos del corazón y habiendo tenido que triunfar de sus sentimientos, —él lo confiesa un día a un corresponsal al que quería arrancar de una pasión desordenada (48)—, no oculta su desdén por lo que llama "necedades de novela (49)". Sin temer las burlas, flageló este "sensualismo feroz", "este erotismo repugnante que pierde a la juventud y a la familia (50)", "este sensualismo feroz que nos hace aborrecer el matrimonio y la generación y nos empuja por el amor al aniquilamiento de la especie (51)". "¡Qué estúpido es este siglo, exclama, con sus sofismas y sus declamaciones sobre la familia, el matrimonio y la emancipación de la mujer! ¡Qué tonta literatura y qué innoble moral! (52)". No teme reconocer al Estado el derecho de tratar con rigor a los escritores sistemáticamente inmorales (53). Es duro con George Sand, que "recoge, dice, en las inmundicias del siglo" la idea de un "amor, pretendido divino" que no es más que "fatalismo (54)". Es severo con Michelet, a quien admiraba sin embargo como historiador, y con quien había mantenido buenas relaciones (55). No lo es menos con Lamartine, cuyo **Jocelyn** le parece "una obra escandalosa" y **Raphaël** una obra "obscena (56)". Rechaza, sobre todo, a Rousseau, padre espiritual de todos ellos, cuya "influencia perniciosa sobre nuestro espíritu y nuestro sentido moral (57)" denuncia. Le acusa de haber tomado "el sueño de los sentidos por la castidad"; sin duda por "La Nouvelle Eloise", Jean Jacques "ha reve-

lado el amor y el matrimonio"; pero "ha preparado también su disolución; de la fecha de la publicación de esta novela data, para nuestro país, el reblandecimiento de las almas por el amor, reblandecimiento al que debía seguir de cerca una fría y sombría impudicia (58)". El largo estudio sobre Amor y Matrimonio insertado en **Justice** es un desafío lanzado a los teóricos del relajamiento de las costumbres (entre los cuales llega a meter absurdamente a San Pablo y los Padres de la Iglesia). Este estudio le valdrá numerosas críticas y contribuirá a apartar de él a una fracción importante del socialismo (59). Le valió también ser acusado de misógino y recibió toda una serie de respuestas —"¡Qué charlatanería erótica es todo eso (60)!"—, especialmente respuestas femeninas. Imposibilitado durante largo tiempo para contestar, lo hizo al fin desde Bruselas, poco antes de su regreso a Francia; este es el origen de **Pornocratie,** que debía aparecer después de su muerte: "Es necesario, escribió entonces a sus editores, los hermanos Garnier, que termine con este asunto de los amores, sobre el cual nuestra generación se arrastra y corrompe, como hicieron en otro tiempo los griegos y los latinos (61)".

Partidario resuelto —con un poco de exageración— de la autoridad del padre y del esposo (62), no profesaba sin embargo, como se le atribuye con frecuencia y como alguna de sus intemperancias ha podido hacer creer, la inferioridad de decisión de la mujer. Para él, si los dos esposos no son "iguales", no dejan de tener la misma dignidad; son "complementarios, cada uno predominando sobre el otro según el punto de vista; el hombre en poder y la mujer en gracia", y "la balanza de los deberes y de los derechos respectivos" del hombre y de la mujer, debe estar hecha de una manera tal que haya entre los dos sexos "igualdad de bienestar y de honor (63)". El matrimonio se le aparecía como "un pacto de castidad, de caridad y de justicia, por el cual los esposos se declaran públicamente exentos, el uno y el otro, y el uno para el otro, de las tribulaciones de la carne y de las atenciones de la galantería, en consecuencia sagrados para todos, e inviolables (64)". Se le

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

aparecía como una "unión mística, la más sorprendente de todas las instituciones humanas (65)". Así pues, lo quiere naturalmente "monógamo y perpetuo". "El es, dice, el fruto de la civilización", es "la expresión de la individualidad y de la dignidad del ciudadano (66)". Siempre fue adversario decidido del divorcio. El **programa revolucionario** que sometió a los electores del Sena en 1848, contenía el matrimonio monógamo, "cuyos caracteres fundamentales, dígase lo que se diga y hágase lo que se haga, son la perpetuidad y la inviolabilidad... Consideraré toda ley sobre el divorcio como un estímulo al libertinaje y un paso atrás (67)". Poco después, en las **Confessions d'un révolutionnaire**, observaba: "Sobre la cuestión del divorcio, la mejor solución es aún la de la Iglesia"; si no, "el contrato matrimonial no es en realidad más que un contrato de concubinato (68)". Y el 19 de noviembre de 1852, en su libro de notas: "Divorcio, tratar de nuevo esta cuestión y resolverla como la Iglesia, pero por consideraciones más humanas (69)".

Al reeditar **Justice**, agrega un **catecismo del matrimonio.** No teme declarar que "todo atentado a la familia es una profanación de la justicia, una traición al pueblo y a la libertad, un insulto a la revolución. El desbordamiento de todos los crímenes y delitos contra el matrimonio es la causa más activa de la decadencia de las sociedades modernas (70)". Y si llega a defender la herencia, es a fin de asegurar la estabilidad familiar (71). No es que le pasen desapercibidas las posibles hipocresías. Sabe que una cierta respetabilidad burguesa puede cubrir de mediocridad y hasta de vergüenza este dominio familiar, tanto o más que otros. Un día tuvo ocasión de decirlo. Fue para responder a los temores que algunos aparentaban tener frente al atrevimiento de su programa social. ¿Sus doctrinas subversivas no iban a destruir la familia al mismo tiempo que todo el orden establecido? Se revuelve, y con todo su vigor asesta su golpe:

"Comencemos, si os parece, por dejar la familia aparte. No os corresponde, burgueses, que corrompéis a vuestras mujeres y ven-

déis a vuestras hijas, después de haber explotado sin medida y sin remordimiento a las otras hembras, hablar de la familia. La familia, os lo hemos dicho en otras ocasiones, ha llegado a ser, por culpa de la propiedad, un cubil de prostitución en el cual el padre es el sostenedor y la madre la alcahueta. Hombres de carne, antes de que pronunciéis el nombre sagrado de la familia, dejadme pasar un carbón encendido sobre vuestros labios (72)".

A esta concepción "burguesa" que no se atreve a formularse, pero que tiende a instalarse en las costumbres, esperando la reacción libertaria que suscita toda hipocresía, Proudhon opone su ideal en términos mesurados, que traducen un pensamiento perfectamente equilibrado:

"Para formar una familia, para que el hombre y la mujer encuentren en ella la alegría y la calma a las que aspiran, sin las que no estarán nunca más que incompletamente unidos, aunque lo estén por el deseo, es necesaria una **fe conyugal**; entiendo por ello una idea de su mutua dignidad, que elevándoles por encima de los sentidos les haga, al uno para el otro, aún más sagrados que queridos y haga de su comunidad fecunda una religión más dulce que el mismo amor (73)".

Más allá del círculo familiar, está la patria chica. Esta fue siempre cara a Proudhon. Se proclama orgulloso de pertenecer a una familia conocida por "su respeto a las tradiciones del Franco Condado (74)". Soñó algún tiempo con una **Revue de Franche-Comté.** Verá con malos ojos la **Revue des Deux Bourgognes,** porque, decía, la Borgoña se adelanta en esto al Condado y "los borgoñones sólo tienen incienso para ellos mismos (75)". "Nuestra nación del Franco Condado", decía con orgullo (76). Se declara dispuesto a renunciar a toda ambición personal con tal que "en el batallón sagrado de los regeneradores, los hombres de su país brillen en primera línea (77)". Cuando considera a los naturales del Jura "serios y contemplativos, religiosos aunque poco crédulos, capaces de entusiasmo pero no de fanatismo", le parece que hay allí elementos preparados para la "regeneración nacional", y querría que "nuestro pueblo del Franco Condado tomase al fin un papel en los asuntos del mundo". Solamente, agrega, ¡que la juventud "no se envilezca por una imitación culpa-

ble de los vicios extranjeros!". Mediante lo cual, "el Franco Condado puede convertirse en el arca del género humano en medio del diluvio universal (78)". El 11 de abril de 1839, escribía desde París a su paisano Huguenet: "Sufro por mi exilio. ¡Detesto la civilización parisina! y grito a quien puede oirme: **Fugite de medio Babylonis** (79)". Cuando un incidente desgraciado le hace coger la pluma contra el cardenal Mathieu, reprochará a su arzobispo no haber tenido hacia él "este espíritu de compatriota que anima a todos los del Franco Condado (80)". Más tarde aún, escribirá a su viejo amigo Maurice en un momento de melancolía: "Querría volver a vivir en ese país en el que se formó mi razón, donde mi imaginación tomó su carácter, en el que tuve el primer sentimiento del bien y del mal (81)". Efectivamente, cada vez que puede, vuelve. Solamente allí, al parecer, puede curarse y rehacerse. Un instinto poderoso le mantiene ligado a su suelo natal. Se queja de la "deserción de la tierra"; comprueba con dolor que "el hombre no ama más que la tierra (81 bis)". En cuanto a él, su infancia campesina le ha marcado para toda su vida. Los recuerdos que de ésta reproduce en **Justice** se cuentan entre las más bellas páginas de su obra (82). Sainte-Beuve ha comparado el sentimiento panteísta de la naturaleza, que se desprende de ellas, a las de un Maurice de Guérin (83). Pero sin excluir el simbolismo, la nota es más realista; se siente siempre en ella la experiencia del hombre de campo, que "ama a la naturaleza como el niño quiere a su nobriza, menos ocupado de sus encantos que de su fecundidad (84)"; y si habla del tiempo de su primera infancia, en la que, revolcándose en los prados, apenas distinguía "el yo del no yo", cuando llega en su relato a los años que siguen a los días de colegial y evoca al joven corrector de imprenta que huye del taller de atmósfera infecta para correr a los altos montes que rodean el valle del Doubs, se nos muestra en días de tormenta, "acurrucado en el agujero de un peñasco", gozando "con mirar cara a cara a Júpiter fulgurante", sintiendo que "toda crisis de la naturaleza es un eco de lo que pasa en el alma del hombre (85)". Así, para es-

te creyente en la persona y en la libertad, el alma es lo primero y la naturaleza su eco. Por lo demás, como ha observado Georges Sorel (86), estos recuerdos de infancia no escapan a la ley general del espejismo, y Proudhon lleva a ellos muchas reflexiones que son fruto de su edad madura. En esto mismo se revela la profundidad de sus sentimientos.

¿Entre estos sentimientos se encuentra también el de la patria? Se ha puesto en duda. Se le ha querido negar: en sus **Matériaux d'une théorie du prolétariat,** Sorel, aquí más paradójico, ha querido probar que Proudhon "fue un internacionalista tan categórico como Marx (87)". Se comprende qué es lo que ha motivado esta tesis: se trataba de reaccionar contra los que querían anexionarlo a su nacionalismo y de quebrantar la exaltación artificial de cierta clase de "socialismo francés (88)". Proudhon, en efecto, había dicho, al criticar a los "mitólogos" y a los "aduladores", que proclamaban sin moderación que en Francia estaba "la raza elegida": "Desconfiemos de este nacionalismo (89)". En una ocasión ha llegado a escribir, yendo ciertamente más allá de sus pensamientos, en una carta a Herzen, que entreveía "una revolución más radical, que hará desaparecer, a la vez que los grandes Estados, todas esas instituciones, en adelante sin fundamento de nacionalidad (90)". Admitamos también que no fue siempre patriota "a la manera común (91)". Pero los numerosos textos que cita Sorel, muestran simplemente que no amaba el chauvinismo, con frecuencia ciego, de la masa y de algunos de sus amigos demócratas, y que les reprochaba que cayeran en un defecto propio de los franceses. Por ejemplo, le daba por escribir con la franqueza que permite una correspondencia amical: "Nosotros los franceses caemos siempre en el chauvinismo; es preciso que nos curemos de esta enfermedad nacional". Terminaba una larga carta a Gouvernet, al cual explicaba la batalla de Waterloo, después de hacer una excursión por el terreno, con este apóstrofe: "Riámonos de los chauvinistas (92)". De algunos otros textos se deduce que Proudhon intentaba convencerse a sí mismo, para tomar con paciencia su exilio, porque

en Bélgica se veía rodeado de gentes honradas que le hacían justicia y le dejaban vivir en paz. **Ubi justitia, ubi patria** (93). No hay en esto ninguna blasfemia. Por otra parte, no acostumbra a prodigar los elogios; describe con gusto a Francia como el país de la **aurea mediocritas** (94). Conserva siempre su lenguaje franco y rudo y no cede jamás los derechos de la crítica. Así, en **Révolution sociale,** se dedica a satirizar los defectos de la nación francesa (95); en otras ocasiones, como 1861-62, fulmina en su correspondencia a una política exterior que convence a muchos de sus compatriotas, pero que a él le parece absurda; escribe por ejemplo a Chaudey: "Somos una nación mezquina e insoportable (96)", o "nuestra pobre nación desciende cada día de la manera más deplorable (97)", o bien explica a Verdeau que el mal que sufre su país es "un mal crónico que tiene su principio en el carácter, la debilidad original y el pasado más remoto de nuestra raza (98)". El exilio y la enfermedad le vuelven amargo. ¿Son éstas sin embargo imprecaciones contra Francia, como pretende Arthur Desjardins, que dice "sentir cierta pena al juzgar a este singular patriota (99)"? Es más bien la expresión de un amor herido, como muestra esta carta escrita a Charles Edmond en el momento en que se desvanecen las últimas ilusiones sobre la política social del segundo imperio: "Estoy triste, tengo el corazón enfermo. Me parece ver entrar a Francia en un período interminable de decadencia, de mentira y de ridículo... (100)".

En realidad, Proudhon es un ardiente patriota. Esto explica, por ejemplo, su actitud frente a la unidad italiana, contra la prensa que se "dice democrática (101)". Si pone en guardia decididamente contra un cierto "humor patriótico", es porque ve en ello "la pérdida del patriotismo (102)" y cuando "llega el momento", sabe decir: "No es filosofía lo que necesitamos, es patriotismo (103)". Da por supuesto que no hay que sacrificar nada del sentimiento francés (104). Ve en Francia "la más espiritual y generosa de las naciones (105)". Ha exaltado con amor la lengua francesa, "la forma más perfecta que ha revestido el verbo humano", ex-

presión de un genio nacional que él admira y cuya pureza quiere conservar celosamente. En literatura como en política, se declara contra el "partido del extranjero". Se alza contra "los calumniadores del genio francés (106)". Su animosidad contra los románticos proviene de que según él, han abandonado el "verdadero genio francés" para entrar en la escuela de otros países (107). Habla de sus "entrañas de galo". Para él, como para los compañeros de Vercingétorix, los romanos son todavía los invasores (108). Nuestra patria, dice, "que no padeció jamás más que por la influencia de extranjeros (109)". Para ella, como para sí mismo, es suspicaz en extremo. Una carta a Pierre Leroux, donde la ironía se transforma poco a poco en un sentimiento apasionado, constituye a este respecto un testimonio conmovedor:

"No, no creo ni en la Tríada, ni en el Círculo ni en la Metempsícosis, ni más ni menos que en la resurrección de los muertos y en la monarquía constitucional. No soy ni teísta ni panteísta, ni ateo. No tengo otra fe, amor, esperanza que la Libertad y la Patria. Por eso me opongo sistemáticamente a todo lo que me parece hostil a la Libertad, y extraño a esta tierra sagrada de la Galia. Quiero que mi nación vuelva a su naturaleza primitiva, libre por fin de toda creencia exótica, de toda institución perturbadora. Demasiado tiempo, griegos, romanos, bárbaros, judíos, ingleses, se han proyectado sobre nuestra raza: unos le han dado su religión, otros su derecho, éstos su feudalismo, aquéllos su forma de gobierno. Y como si no fuera bastante esta larga invasión de la idea extranjera, venís vosotros a ofrecerle, refrescados por fábulas indostánicas, la Tríada, el Círculo, la Metempsícosis y las castas. Vosotros no deseáis que este noble pueblo, el primero de la tierra, recobre, con su iniciativa, la autonomía perdida. Vosotros intentáis impedirle que viva su vida propia, que hable al mundo con la abundancia de su corazón, y de su genio... ¡Ah!, vosotros no sois de vuestra tierra. No habéis oído como yo, desde la infancia, llorar a los robles de nuestros bosques druídicos la patria antigua; no sentís a vuestros huesos, formados de ese calcáreo del Jura, estremecerse con el recuerdo de nuestros héroes celtas... No habéis visto, al borde de nuestros torrentes alpinos, aparecérseos a la Libertad, bajo los rasgos de una Velleda gala... ¡Vosotros nos traéis la Tríada, el Círculo y la Doctrina! (110)".

Aquí, la "religión de la patria" aparece tan fuerte y, por así decir, tan primitiva, que se puede hablar de

un auténtico paganismo. Prolonga de modo natural este amor a la tierra natal en el cual Proudhon, como autóctono, un hijo de derecho de nuestra Galia (111)". Sólo que los instintos en Proudhon son más violentos, son también menos cristianizados, su pasión tiene algo de exclusiva y bravía. Se puede encontrar en otro se puede decir que "era un francés exclusivo, un Péguy, permanece arraigado. Tanto de uno como de él —con tal que se tome la palabra en sentido amplio, no doctrinal— una especie de racismo. Todavía su racismo es a lo galo, exaltando un genio universalista (112) y una tierra de libertad. Todavía este patriotismo está inflamado por un soplo de ideal, donde la utopía se mezcla con la generosidad para acrecentar la fuerza:

"¡Oh patria, patria francesa, patria de los cantores de la eterna revolución! ¡Patria de la libertad, porque a pesar de todas tus servidumbres, en ningún lugar de la tierra, ni de Europa ni de América, el espíritu, que es todo el hombre, es tan libre como en tí! Patria que amo con este amor acumulado que el hijo crecido tiene a su madre, que el padre siente crecer con sus hijos, ¿te veré sufrir mucho tiempo todavía, sufrir no por tí únicamente, sino por el mundo que te paga con su envidia y sus ultrajes; sufrir inocente, por el solo hecho de que no te conoces? Me parece en todo momento que pasas por la última prueba. ¡Despiértate, madre: ni tus príncipes, varones y condes pueden hacer ya nada por tu salvación; ni tus prelados podrían reconfortarte con sus bendiciones. Guarda si quieres el recuerdo de los que han obrado bien, ve algunas veces a rezar sobre sus tumbas; pero no les busques sucesores. Están terminados. Comienza tu nueva vida, ¡oh la primera de las inmortales!, muéstrate en toda tu belleza, Venus Urania; extiende tus perfumes, flor de la humanidad (113)!"

Puede ser un contraste, pero no una contradicción: este patriota, que se muestra algunas veces tan estrecho, tan exclusivo, pone por encima de todo a la justicia (114). Se ha definido a sí mismo con bastante exactitud, el día que escribió a Defontaine: "Cierto amor a la justicia, ayudado de mucha pasión, me ha hecho todo lo que soy (115)". Estas palabras, fechadas el 11 de abril de 1861, hacen eco, a más de veinte años de distancia, a una fórmula análoga que leemos en una carta a Bergmann:

"El amor a la ciencia por un lado me seduce y me ordena pasar a otra cosa, haciéndome creer que he hecho bastante sobre el asunto de la propiedad; de otro lado, el sentimiento de la justicia y el ardor temperamental me arrastran a una guerra nueva, y la cuestión social me ofrece una materia tan rica de tratar, que no puedo renunciar a este tema, donde veo la ocasión de desplegar todas las riquezas del estilo y todas las fuerzas de la elocuencia (116)".

En la especie de oración que pone fin a la primera memoria sobre la propiedad, exclamaba: "¡Dios, que pusiste en mi corazón el sentimiento de la justicia antes de que mi razón la comprendiera!". En más de una ocasión declara que si se le concede la justicia, cesará toda lucha contra la religión; por ejemplo, a Huet, el 25 de diciembre de 1860: "Que la justicia, nuestra fe común, triunfe y no tendré pena ninguna en ver caer al mundo a los pies del crucifijo: no sentiré ni desprecio ni amargura por ello (117)". Es, ya lo hemos visto, el deseo de encontrar justicia para sí mismo, lo que le hace soportar el exilio en Bélgica. "En la edad dichosa de los sentimientos caballerescos", se sentirá devorado por "el celo de la justicia (118)"; y en los últimos días de su vida, emocionado por algunos hechos dolorosos que había sabido por los periódicos, escribía: "Tengo cincuenta y tres años; el entusiasmo juvenil se ha calmado en mí, se han ido las generosidades caballerescas, no siento más que un ardor de justicia inexorable (119)". Cuando adivina en otro una pasión análoga a la suya, no puede contener su gozo. Esto le ocurre con Gustave Chaudey, su abogado en el asunto de **Justice.** Se siente feliz de que este hombre entre de lleno en su sistema de defensa "combatiendo por la justicia revolucionaria y el derecho humano, más que por el bien del inculpado (120)"; y algún tiempo después, al recibir de él un número de **Le Courier du Dimanche, le escribe:**

"Acabo de leer su último artículo. Me he dicho, después de leerle a Vd.: He aquí un hombre que es más feliz defendiendo a la justicia que lo sería recibiendo las condecoraciones... del poder, y el oro de los privilegios. Me he dicho: Mi amigo Chaudey le ha tomado gusto al fruto de la ciencia del bien y del mal, a la

manzana de la libertad y al vino de la ira santa. Ya nunca se curará. ¡Bebamos a su salud...! ¡Oh, querido amigo, es Vd. un verdadero revolucionario! (121)".

"En presencia de una sociedad que, embriagada por suertes afortunadas no quería oír hablar más que de éxito, de progreso y de placeres (122)", Proudhon, bajo el segundo imperio, alza la voz de la justicia, de la misma manera que predica sin concesiones las virtudes familiares. Su vocación revolucionaria se explica por su pasión de justicia (por otra parte bastante mezclada), mucho más que por una piedad sentida ante el sufrimiento de sus semejantes. Le mueve menos el amor a la humanidad que el servicio del Derecho. Sabe que la humanidad "sólo marcha a contrapelo, y siempre por empuje de las individualidades (123)". No adula al pueblo. Desprecia a los que lo adulan. Sobre este punto, una vez más, se extravía la malevolencia acostumbrada de Desjardins: "El mismo era del pueblo y halagaba a menudo sus instintos. Halagándole, se encontraba el camino de su corazón (124)". No. Proudhon habla repetidamente del pueblo, sin ilusión; le dice crudamente sus verdades y no sólo en su correspondencia íntima sino también en sus escritos públicos. En la **Philosophie de la misère,** por ejemplo, proclama que "el hombre es tirano y esclavo de la voluntad antes de serlo de la fortuna; el corazón del proletario es como el del rico, una cloaca de sensualidad hirviente, un lugar de crápula y de impostura"; también "el hombre que vive en la miseria comparte la corrupción de su amo" y "el mayor obstáculo que la igualdad ha de vencer, no está en el orgullo aristócrata del rico, está en el egoísmo indisciplinable del pobre (125)". En **Révolution sociale** protesta en estos términos contra la demagogia:

"Es hora de que desaparezca esta escuela de falsos revolucionarios que, especulando con la agitación más que con la inteligencia, con los golpes de mano más que con las ideas, se creen tanto más vigorosos y lógicos, cuanto más se jactan de representar mejor a las más bajas capas de la plebe. ¿Y creéis que es para complacer a esta barbarie, a esta miseria, y no para combatirla y curarla por lo que somos republicanos, socialistas y demócratas? Cortesanos de la multitud, ¡vosotros sois los entorpecedores de la revolución!"

Las mismas ideas una vez más, la misma franqueza en **Justice.** Si defiende allí a la "plebe trabajadora", debe saberse que es "por espíritu de familia primero, pero sobre todo por justicia" y que él "no ha hecho nunca un elogio exagerado de sus virtudes". "Está muy poco avanzada en su educación. Es la necedad, la ingratitud, la violencia, todo lo que podáis imaginaros de más insolente (126)". En fin, hay en **Capacité politique** "toda una parte de cólera contra el pueblo (127)".

Proudhon está pues muy lejos de este amor sentimental y de ese "culto al pueblo" al que sacrifican algunos de sus amigos y de sus compañeros de lucha y exilio. El les exhorta a que se deshagan de esa "falsa religión". Sin duda alguna, no desea que se desprecie al pueblo, pero tampoco quiere que lo conviertan en un soberano: es un salvaje a quien se trata de civilizar. "Golpearé sobre este pueblo, os lo advierto, hasta que haga volar hecho astillas el pretendido dogma de su soberanía (129)". No denuncia solamente la "utopía democrática formulada idealmente por Rousseau", sino también "la ilusión de los Montesquieu y **tutti quanti** acerca de la sabiduría popular, sobre sus buenos instintos, sus aciertos felices (129 bis)". El proletariado según él, es como la esclavitud: "un mal que quiero destruir, no un Dios a quien ofrezco mi incienso (130)".

"Pero sepa Vd., querido amigo, que lo más atrasado, lo más retrógrado de todo el país, es la masa, eso que Vd., llama la democracia. Por supuesto, yo trabajo por ella, pero yo sé lo que ella es y lo que vale, y no tendré reparo en tomar su causa ante la razón y ante la historia defendiéndola como ella quiere que la defienda (131)".

Se habla de elevar la condición del obrero. Muy bien. Pero para ello es preciso "comenzar por elevar su valor; sin esto no hay salvación, que los obreros se lo tengan por sabido (132)". Un Napoleón III busca "la populachería": Proudhon no imitará este ejemplo; por el contrario, cargará contra ella (133). Se propone permanecer fiel a su programa, educador, no adulador (134). Se declarará pronto a recordar al pueblo "que lo primero que hay que hacer para acabar con el paupe-

rismo y asegurar el trabajo es volver a la cordura, dispuestos a todo para inclinar al pueblo a "la moderación (135)". Escribiendo a Beslay desde Bruselas, el 25 de octubre de 1861, puede decirle con toda verdad: "Me río del favor popular (136)" y lo mismo a Langlois, el 30 de diciembre: "No hago en absoluto la corte a las masas, ya que no me conocen (137)". En vez de "hacer política en el mal sentido de la palabra, maniobrando a través de los caprichos y los arrebatos de la opinión", quiere "afirmar a y contra todos la verdad pura" o al menos lo que él cree en su "alma y conciencia que es la verdad (138)". **Opportune, importune.** Al enviar al Dr. Cretin su escrito sobre **Les démocrates assermentés et les refractaires,** le dice: "Verá Vd., en el nuevo folleto que va a leer, que no soy yo quienociensa a los ídolos y que ahora menos que nunca, no estoy dispuesto a inclinarme delante de Su Majestad Juan Buen Hombre, a quien leo la cartilla sin miramientos... Nosotros no servimos a la omnipotencia de la multitud, trabajamos para su emancipación por el derecho y la libertad". Tal es para él el verdadero sentido, el único aceptable, de la palabra "democracia (139)".

En el crepúsculo de su vida, cuando llevaba de vuelta en París más de diez meses, corrió el rumor de que trabajaba para la policía. Una violenta indignación le arranca entonces estos gritos:

> "¡Si yo tuviera mi cerebro de los treinta años! ¡Si como a los treinta años, pudiera hacer fuego por los cuatro costados y responder a todos a la vez! Pero estoy realmente enfermo; no puedo ni pensar ni escribir, es preciso que me contente con apretar el puño en mi bolsillo y tragarme los juramentos. ¡Cobardes y estúpidos humanos! ¡Canalla, especie imbécil! ¡Oh!, si mi propósito no fuera la liberación de esta multitud vil, estaría entre los primeros de aquellos que la explotan. Pero existe el **derecho,** la libertad, la dignidad humana, la inviolabilidad de nuestras personas, de nuestros espíritus y de nuestras conciencias; esto me sostiene, y no tengáis miedo, no desistiré de ello (140)".

Este hombre era constante, y ni las desilusiones ni los despechos le hacían replegarse. Se vuelve a encontrar aquí, sobreponiéndose a un acceso de misantropía, el principio que enunciara once años antes: "Es nece-

sario servir a la libertad y a la moral por ellas mismas (141)". La fidelidad a este principio había de guardarlo siempre de los arrebatos demagógicos y del servilismo al poder. Estaba siempre dispuesto, según su pintoresca expresión, a "untar de ajo la nariz de cualquier prejuicio (142)". Era ésta por otra parte, mucho menos una actitud adquirida que una disposición natural. Ya en 1848, no había ocultado su desaprobación a las tendencias socialistas momentáneamente triunfantes; pero después de las violentas jornadas de junio, en el momento de la reacción, no renegó en absoluto de sus inclinaciones populares y se negó a "insultar al león agonizante". "Yo he tenido siempre, concluía después de haber referido estos recuerdos, tendré eternamente, al poder contra mí (143)". Ha podido engañarse, algunas veces burdamente. Ha podido dejarse llevar por la pasión. Ha podido ser injusto creyendo servir a la Justicia. Al menos esta voluntad ha hecho de él, en el más noble sentido de la palabra, un independiente.

Con todos sus defectos y sus miserias, era un buen ejemplar de hombre. Se manifiesta a través de sus libros, pero valía más que sus libros. Ni sus desvaríos ni sus cóleras alteraban seriamente su nobleza de alma, de la cual su vida da muchos testimonios. No solo acudía, cuando se presentaba la ocasión, a las necesidades de sus amigos y compatriotas, por ejemplo del pintor Courbet (que fue el origen de su tan curioso **Principe de l'art**). Adversario de Pierre Leroux, toma la iniciativa de hacer una colecta para él cuando le sabe sumido en la miseria a edad muy avanzada (144). Adversario del gobierno de Napoleón III, que lo arrastra al exilio y cuyos tribunales afectan confundirle con un criminal de derecho común, escribe sin embargo a Beslay, el 15 de abril de 1861: "He de confesarle, entre nosotros, que cuando veo al gobierno imperial tan horriblemente descarriado y a Francia víctima, no tengo valor para dar al paciente el golpe de gracia. Otros cumplirán con este triste deber. Mi naturaleza es luchar contra la fuerza, no aplastar la debilidad (145)".

¡Qué lección para todos los tiempos, pero particularmente para el nuestro! Con los hombres cuyas ideas combate es a veces violento, a menudo burlón. Sin embargo, sabe hablarles humanamente, no con sectarismo. Esta carta del 10 de septiembre de 1863 lo testifica:

"Mi querido Sr. Jottrand, Vd., está entre los adversarios que me gustan... Si algo en el mundo pudiera volverme ecléctico, incluso doctrinario, o completamente indiferente en cuestiones políticas, económicas, religiosas, etc., sería esta respetabilidad eminente que, a fuerza de hacerme estimar a mis contradictores termina siempre por hacerme tomar con cierto desdén mis más íntimas opiniones (146)".

O esta declaración a La Châtre, en agosto de 1856:

"Ya ve Vd., cómo es posible que dos hombres se estimen y se tengan afecto sin que para ello tengan que estar de acuerdo en sus principios, que sin embargo son los mismos en sus corazones. Pero no los desenmarañan de la misma manera en esto se apartan (147)".

Ya se ve que tenía derecho a pedir "que no se juzgue de la dureza de (su) corazón por la inflexibilidad de (su) razón". No nos costará trabajo creerle, cuando añade: "Mis sentimientos, me atrevo a decirlo, han sido siempre lo que amigos y enemigos podían desear que fuesen". Lamentaremos únicamente que su razón no haya sido siempre tan razonable como él parece creerse y que sus sentimientos profundos no hayan siempre aventajado a otros, incluso al exterior, en sus escritos. En cuanto a estos escritos mismos, estaremos de acuerdo una vez más con él: "Por sombríos que parezcan, no son después de todo más que la expresión de mi simpatía por todo lo que es del hombre y viene del hombre".

Esta simpatía humana, que se aliaba muy bien en él con la severidad del moralista y del observador desengañado, florecía a menudo en amistad. Si verdaderamente lo hubiera necesitado, hubiese sido salvado de la misantropía por el culto de la amistad, que tan vivaz fue en él hasta el final. "Yo sólo creo en el estudio

y en la amistad", declaraba un día (148); y otra vez: "Estoy harto de la publicidad, lo que necesito son los gozos fortificantes de la intimidad (149)". Tuvo numerosos amigos, algunos muy fieles, y contrajo nuevas amistades —cosa rara— en todas las épocas de su vida. "Es propio de la amistad, dirá en el atardecer de su vida, entre aquellos que la sienten seriamente, que cuanto más gana en extensión, más profundamente penetra (150)". Entre los de su juventud en Besançon, estaban su compañero de colegio y futuro patrón, Antoine Gauthier, estaba Gustave Fallot, que había adivinado su genio y de quien llorará la muerte prematura (151), Haag, Guillaumin, Tourneaux, "el excelente Desirier, cuyo corazón es perfecto" aunque "el espíritu demasiado poco esclarecido (152)", que se ocupa celosamente de sus primeras publicaciones y que le visita en la prisión; Micaud, con quien las grandes divergencias de opinión no bastarán para enemistarle; su futuro asociado Maurice; Maguet, el médico con quien nunca interrumpirá una larga correspondencia y que debía recibir su última carta. Estaba Ackermann, el alsaciano calvinista, con quien gustaba hablar de sus ideas filosóficas, y sobre todo Emile Bergmann, convertido pronto en profesor de literatura comparada en Estrasburgo. A estos, y todavía a algunos otros, se dirigen estas palabras, que encontró forma de insertar en su primera memoria sobre la propiedad: "La beneficencia degenera en tiranía, la admiración en servilismo; la amistad es hija de la igualdad. ¡Oh!, amigos míos, que viva en medio de vosotros sin emulación y sin gloria; que la igualdad nos una, que la suerte señale nuestros puestos. ¡Que muera antes de saber a quién entre nosotros debo estimar más! (153)".

Amistades sanas, robustas, resistentes. Amistades delicadas, cuyo frescor no se marchitaba. Se traicionan a veces por palabras espontáneas, como aquellas que ponen fin a una carta a Suchet, el 3 de octubre de 1854: "Le estrecho las dos manos y creo, cuando le escribo, que esto es un canto de mi alma en medio de mi corazón (154)". A Bourgès le escribe el 15 de abril de 1861, que van a volver a encontrarse pronto los dos

"con cierto perfume de vieja amistad que en 1858 no conocíamos todavía (155)". Recordando un día la época (1854) en que estuvo enfermo de cólera, decía: "Cuando el mal me tenía aniquilado en mi camastro, decía a mis amigos que me cuidaban: "Tened mi mano entre las vuestras, esto me devuelve la vida, me cura el cuerpo por amistad (156)". Todavía en 1861 confiaba a Beslay: "Hay por el mundo una veintena de hombres cuya estima me es más querida que la vida; por estos hombres me dejaría quemar (157)...". ¡Y qué franqueza, qué abandono, a veces qué humildad sincera en las numerosas cartas a Bergmann! Este fue sin duda el amigo más íntimo, aquel de quien se está más seguro que de sí, al que se venera y cuya estima está por encima de todo, pero ante quien no se representa ningún papel. Fue "el amigo de siempre". En todas las ocasiones graves, Proudhon consulta, le confiesa sus faltas, se muestra sin disfraz, piensa y recuerda delante de él como si estuviera solo consigo mismo (158)... Bergmann no es sólo su confidente, es en cierto modo su conciencia. "Después de Gustave Fallot, tú has sido el hombre cuyo juicio y opinión han tenido más autoridad a mis ojos y a quien siempre en mi corazón he temido desagradar (159)".

Las más de las veces sus relaciones amistosas se basaban en una estima recíproca, en ideas y recuerdos comunes, en relaciones familiares, sin intimidad muy profunda. El deseaba vivamente conservar toda su independencia y ésta se traducía algunas veces en amonestaciones. Maltrata por necesidad a aquellos que ama cuando le parece que yerran en alguna cosa (160). Tiene con ellos susceptibilidades delicadas, por ejemplo cuando insiste en pagar a uno un pequeño envío de vino (161). Pero que se presente una ocasión: un duelo, un infortunio, y su gran corazón se muestra entonces sin falsa vergüenza. Así en una carta a Herzen, su colaborador en **Le Peuple**, que acababa de perder a su madre y a su hijo en un accidente de viaje. La carta está expedida en Sainte-Pélagie el 22 de noviembre de 1851:

"Yo soy padre como Vd., querido Herzen, voy a serlo pronto por segunda vez. Mi mujer misma amamanta a los niños y los cría bajo mis ojos. Sé lo que es esta paternidad de todos los instantes, paternidad que parece multiplicarse por sí misma por una emisión continua del corazón. Noto ya, al cabo de dos años, cuán-fuertes son estas cadenas que nos sujetan enteros, como esclavos, a estos pequeños que parecen resumir en ellos, el principio, el fin, la razón de toda nuestra existencia. Puede Vd. juzgar si he sido sensible a su espantosa desgracia...".

"...Herzen, Bakounine, Edmond, ¡yo os amo! ¡Estáis aquí, bajo este seno que para tantos otros parece ser de mármol (162)".

Entre los amigos de Proudhon, había algunos católicos. No eran, en general, los más íntimos (no hay por qué asombrarse, conocido su anticlericalismo) y no parece que hayan correspondido con él de manera muy seguida. Sin embargo, una nota de delicada ternura distingue sus relaciones con alguno de ellos. A uno de éstos, Panet, Proudhon dirige un día una carta deliciosa, para reprocharle amigablemente que hubiera dudado de su fidelidad porque había dejado pasar mucho tiempo sin contestarle (163). Pero citaremos más bien, para cerrar este capítulo, la hermosa carta en la que le consuela y exhorta con grandeza de alma. Panet, envejecido, padeciendo enfermedades, reducido a la inacción, se dejaba llevar de una melancolía quejumbrosa. Le escribe el 31 de diciembre de 1863:

"Es ahora, a poco que Vd. lo sepa comprender, cuando debe comenzar a vivir la verdadera vida del hombre, y habla Vd. el lenguaje de un hombre que resume sus últimas voluntades y escribe su testamento. ¿Será Vd. pues, una de esas gentes para las que la existencia del hombre no tiene más que un fin: producir, adquirir y gozar? Ni lo uno ni lo otro. Es preciso trabajar porque esta es nuestra ley, porque con esta condición aprendemos, nos fortificamos, nos disciplinamos y aseguramos nuestra existencia y la de los nuestros. Pero no está aquí nuestro fin, no digo ya fin transcendente, religioso o sobrenatural, digo incluso fin terrestre, fin actual y completamente humano. Ser hombre, elevarnos por encima de las fatalidades de aquí abajo, reproducir en nosotros la imagen divina, como dice la Biblia, realizar, en fin, el reino del espíritu sobre la tierra: este es nuestro fin. No es en la juventud, ni siquiera en la madurez, no es por los grandes trabajos de la producción ni por las luchas de negocios como podemos alcanzarlo; es, le repito a Vd., en la madurez completa, cuando las pasiones empiezan a callarse y el alma, más y más desarraigada, extiende sus alas hacia el infinito.

¡Qué extraña moral la suya! Después que ha conquistado Vd. comodidad y reposo, dice: Ya no sirvo para nada, estoy terminado. ¡Es indignante! Yo le digo que acaba Vd. de comenzar y si sabe comprender su deber, que su verdadero papel, papel completamente espiritual, moral, empieza ahora...

Estoy perorando como un maestro de escuela, querido amigo; Vd. me fuerza a ello. Con una conciencia y una inteligencia de élite, le reprocho que se quede debajo de Vd. mismo y se abisme en una especie de reblandecimiento. Pero piense que, cuando le hablo de su papel último, de su destino superior, de su finalidad en la humanidad, no hablo sólo desde el punto de vista de su perfeccionamiento individual, tengo sobre todo presente la mejora de toda nuestra especie. Sabe Vd. mejor que nadie qué dura es de cabeza y de corazón; ¿cree Vd. que sirve esto de excusa a su desfallecimiento? No, no; es preciso ayudar a esta humanidad viciosa, mala, como Vd. hace con sus propios hijos; es preciso decirle que su gloria y su felicidad se compone de la represión de los malos, del estímulo de los buenos, del beneficio de todos. Esta es la ley del Evangelio así como la de la filosofía, y Vd. es aquí responsable delante de Cristo y de los hombres (164)".

Pocas veces el deseo de consolar inspira más bellos acentos. Al leer una página así podemos olvidar todo el contexto que la explica; olvidar todos los rasgos que particularicen a su autor, las amargas luchas que sostuvo, incluso el siglo en que vivió. Este gran trabajador, como vemos, no era un "activista"; este "socialista" no detenía su esfuerzo en la superficie social. Nos invita a pasar tras él la zona donde sus ideas y sus obras se prestarían a tantas críticas. Con él, cuando se descubre a sí mismo plenamente, estamos en el reino del espíritu. Estamos en lo temporal más real, porque estamos ya en un clima de eternidad.

CAPITULO II

ANTICLERICAL Y TEOLOGO

I PROUDHON ANTICLERICAL

En 1832, P.-J. Proudhon tiene veintitrés años. Trabaja de tipógrafo en Arbois. Una noche escribe en su carnet:

"dignidad humana
Inf. clerical, incompatible con economía
libertad civil
Delenda Cartago (1)".

Muy pronto pues fue anticlerical. A pesar de algunas dudas en la época de su juventud, seguirá siéndolo hasta el final, y sus declaraciones públicas así como los arranques de su correspondencia atestiguan que su anticlericalismo era ardiente, incluso virulento.

Como muchos hombres de su siglo, creyó que la Iglesia había terminado su misión y que el cristianismo estaba condenado sin remedio. Algunas apariencias contrarias no le inmutan. "He asistido el día de Pascua a la misa de San Eustaquio, escribe el 12 de abril de 1839 a su amigo Maurice; los curas y los carlistas te dirán que Francia renace a la fe; ¡mentira! La indiferencia conduce a las iglesias como el espíritu de oposición impedía en otro tiempo que se entrara en ellas (2)". La misma seguridad en sus cartas a Bergmann en 1842 (3) y 1844 (4), o a Darimon en 1850 (5). Esta seguridad se

afirmaba ya en **Création de l'ordre** en 1843: los creyentes arguyen que la religión es universal, pero éste es "un error de crítica: la Religión, primera forma de pensamiento humano, especie de preparación a la ciencia, no tiende a vivir, sino a morir. Para apreciar su naturaleza transitoria, es preciso considerar no la universalidad de su existencia, sino la universalidad de su marchitamiento (6)". Esta idea se pone una vez más de manifiesto ingenuamente en una página de **Idée générale de la révolution,** escrita en la época de su cautividad en 1851:

"Es preciso que el catolicismo se resigne: la obra suprema de la revolución en el siglo XIX es abrogarlo.

No digo esto por espíritu de incredulidad o de rencor; no fui nunca libertino ni odio a nadie. Expreso simplemente una conclusión; diría más bien, puesto que el tema me autoriza a ello, una predicción: todo conspira contra el sacerdote, hasta el péndulo de Foucault. A menos que la reacción consiga restaurar la sociedad por completo, en su cuerpo, su alma, sus ideas, sus intereses, sus tendencias, **no le quedan al cristianismo más de veinticinco años de vida.** Puede que no pase medio siglo antes de que el sacerdote sea perseguido como estafador, por el ejercicio de su ministerio (7)".

El mismo año escribía a Weiss: "Puede que antes de diez años no quede en Francia un solo sacerdote para administrar los santos óleos a los devotos... (8)". Pero no sonriamos demasiado pronto. ¿Es que es Proudhon más ingenuo que aquel M. Dubois, inspector general de la Universidad, que un poco antes preveía en breve plazo "los funerales de un gran culto (9)?" ¿En qué lo es más que Cuvillier-Fleury, que en los **Debats** de 1835, lanzaba el aviso de que el cristianismo acababa de expirar? ¿Más que Balzac cuando publicaba sus dos relatos, **Jésus-Christ en Flandre** y **l'Eglise,** así como su **Traité de la vie élégante?** (10). Lo es en todo caso menos que Auguste Comte, cuyas declaraciones análogas son más numerosas, más firmes, sin que se pueda jamás sospechar que se deje llevar por las fórmulas, sin que tampoco se le pueda corregir por sí mismo (11). Proudhon por el contrario, casi al mismo tiempo que redactaba los textos que hemos citado, decía también: "El catolicismo es el elemento orgánico

más antiguo, todavía la más potente de las sociedades modernas; como la más vieja y la más potente, sólo puede ser revolucionada la última (12)".

Pero no se contenta con prever este "revolucionamiento"; lo llama, quisiera poderlo precipitar. Sin duda respeta la religión. Es la Iglesia lo que odia: "Para restaurar la religión, señores, es preciso condenar a la Iglesia (13)". Es al cristianismo de los teólogos, no al del Evangelio. "Respecto a la Religión, ciertamente, no se imprimirá jamás una línea escrita por mí que no tienda a destruir el cristianismo que han hecho los teólogos (14)". Él quiere, pretende, "resucitar y defender el viejo cristianismo contra los satélites del nuevo (15)". Si su tono va algunas veces hasta la blasfemia (16), esto sólo ocurre en raras ocasiones, bajo la influencia pasajera de autores tales como Diderot, y nada le chocaba tanto como verse confundido con los anticlericales de baja especie. Sus juicios sobre la Iglesia de su tiempo son en general sátiras no exentas de humor. Escribe por ejemplo en **Création de l'ordre**: "El hábito de obedecer y creer produce en el sacerdote un notable entorpecimiento de las facultades y una gran timidez de espíritu (17)". O en **Justice**: "En tanto que la religión se pierde para el pueblo, se hace para los ricos —como la música y las modas— un embellecimiento de la existencia, diría casi un objeto de lujo. ¿Cuál puede ser la causa de esta mudanza? ¿Es culpa de Voltaire? ¿Es culpa de Rousseau? ¿O es acaso culpa de la Iglesia? (18)". Algunos como Troussart, autor de un opúsculo sobre la noche de San Bartolomé, no acusan más que al papa: falsa táctica, "obra truncada"; la intolerancia papal sólo expresa "el fondo verdadero del catolicismo", y es este fondo mismo lo que hay que atacar (19).

Entre el clero, se apunta particularmente a los jesuitas. Proudhon escribe a Bergmann, el 24 de mayo de 1844: "Los jesuitas nos arruinan y preveo que sería preciso recomenzar con nuevos ímpetus la guerra de Voltaire y de Rousseau. Puedes contar conmigo para ello (20)". Una carta a Guillaumin, de fecha 10 de noviembre de 1852, habla del "genio infernal de los jesuitas" al estilo de Michelet o de Quinet (21). **La Révolu-**

tion sociale los presenta "enemigos jurados de la razón, falsificadores de la historia, protagonistas de malas costumbres por principio de religión (22)". En **Justice** parece que Proudhon intenta en principio ser un poco más imparcial. Está dispuesto a culpar a Pascal, a los galicanos, a los dominicos de China, a los reyes y a los papas que fueron severos con los jesuitas: éstos "han comprendido mejor que nadie el sistema cristiano" y es necesario comprenderles a ellos antes de juzgarlos: "Forzados a ceder a la necesidad de los tiempos y a la corriente del espíritu humano, se han manejado lo mejor posible (23)". Esto no impide que a fin de cuentas hayan venido a "absolver el robo, el libertinaje, el asesinato, el perjurio", a tomar la intención por único criterio del bien y del mal y a justificar así los medios por el fin (24). Son los "pretorianos" de la "nueva Babilonia". Hay todavía en **Justice** un retrato de la Compañía de Jesús conforme a las mayores vulgaridades de la época:

"Olvidemos a los individuos, todos más o menos inconscientes de una idea que les dirige: fijémonos sólo en la corporación, en los puntos más culminantes de su historia. ¿Hacia qué tiende la sociedad de Jesús? A la esclavitud de la humanidad por combinación de la ignorancia, la superstición, la fuerza y la corrupción del corazón...

¿Cree la Compañía de Jesús en la verdad del cristianismo? En el fondo, ¿qué importa? Toda religión es buena si alcanza el fin propuesto. Domar la conciencia y la razón, someter la voluntad, adueñarse del hombre, en esto consiste la verdad religiosa. Cristianismo o paganismo, cuestión de tiempo y lugar. Los jesuitas se comportan en consecuencia: están dispuestos a todas las transacciones. Sólo el fin permanece invariable para ellos. La fe de Cristo se empequeñece continuamente: se vuelve al lamaísmo, a la idolatría (25)...".

Por otra parte, Proudhon no se atiene a estos juicios especulativos. Profesa un anticlericalismo militante que no descarta el pasar a los actos. En sus ensayos de joven exégeta, se había dado el malicioso placer de interpretar el **Miserere**, ese salmo que se emplea hoy como "expresión de arrepentimiento y canto de penitencia", ese salmo que le habían obligado a cantar en 1826, con todos los colegiales, en la procesión de jubileo, co-

mo "obra maestra de la astucia y la hipocresía" y "la mayor burla de la historia (26)". A finales de 1842, pasando unos días en Besançon, piensa en jugar una mala pasada a sus conciudadanos católicos. El Padre de Rovignan acaba de predicar el Adviento en la Catedral (27); se anuncia ahora al Padre Lacordaire para la cuaresma:

"Si nuestro arzobispo se atreve a traerlo, haré ver a los habitantes de Besançon un espectáculo nuevo. Me propongo publicar todas las semanas, junto al informe de los sermones, una crítica sumaria y perentoria de todo el sistema cristiano y ya se verá quién queda sobre el cuadrado, si el predicador o el razonador. Tengo dispuestos excelentes materiales, y sin ofender a la religión ni a la casta, espero hacer deliciosos panfletos (28)".

A partir de 1847 es francmasón. No muy cálido, a decir verdad; y desde el mismo día de su recepción en la logia bisontina "Sinceridad, Unión Perfecta y Amistad Constante", hace figura de hereje (29). Interpreta muy libremente los símbolos de la secta y nunca llega a ser un dignatario. En la época de su exilio, invitado por algunos amigos belgas de la logia de Namur, se excusará de antemano, con pretexto de la agitación de su vida, de no haber pasado del grado de aprendiz; y su compañero de exilio Madier-Montjau, tendrá que explicarle con detalle cómo tendrá que comportarse para no tener "en demasía el aire de un profano (30)".

No se somete pues al yugo de la francmasonería más que a ningún otro. Pero mantiene en él y a su alrededor el espíritu de lucha contra la Iglesia. Durante su visita a Morny, después del golpe de estado del 2 de diciembre, dice al ministro: "Dejadme hacer la guerra al catolicismo y os perdono el primer tercio del golpe de estado (31)".

Cuando teme que sus amigos desfallezcan, les reprende severamente (32). Su matrimonio, el nacimiento de sus hijos, son otras tantas ocasiones de afirmar su hostilidad con hechos; le explica un día a Tissot, el filósofo traductor de Kant, cuyos sentimientos sabe que corresponden a los suyos:

"Al casarme he comenzado la guerra seria que me propongo sostener contra el clero; he conseguido de mi mujer que no pasemos por la Iglesia; mi hija no está bautizada; mi segundo hijo tampoco lo será, y, si vivo, presumo que les daré principios tales que no tendrán nada que temer de seducciones torcidas (33)".

Algunas veces está como obsesionado por el temor de que la Iglesia, en sus "días de triunfo", haga imponer legalmente la práctica de su culto. "Ese día, declara, habría sonado mi última hora. Defensores de la familia, ¡yo os mostraría lo que es un padre de familia! Yo no temo nada por mi persona; ni la prisión ni las galeras me arrancarían un acto de latría. Pero prohibo al cura que ponga la mano sobre mis hijos; en otro caso mataré al cura (34)".

Ya se ve cómo sólo con la imaginación se calienta. Incluso con la cabeza fría, sufre por las reconquistas de la Iglesia. En Bruselas se interesará por los esfuerzos de dos sociedades para "suprimir los servicios religiosos en los entierros", la **Société d'affranchissement** y la **Societé des solidaires** (35). Quisiera arrancar a los sacerdotes los últimos instantes de los moribundos que han vivido sin su socorro (36). Tenía un viejo primo, apellidado Proudhon como él, que había sido ordenado sacerdote al final del antiguo régimen y había apostatado durante la revolución. Se inquieta por él cuando le sabe enfermo. "Veo desde aquí, escribe en Truche el 2 de septiembre de 1855, a la clerecía atosigándole, atormentándole, exhortándole en su lecho de muerte. ¡Horror! (37)". El viejo murió reconciliado en 1860, a la edad de noventa y tres años. Pide entonces detalles de esta muerte, se siente despechado, intenta consolarse pensando en la avanzada edad del difunto, en que una tal conversión **in extremis** puede explicarse por la "decrepitud" (38).

¿Cuáles son las causas de tal anticlericalismo? Se mezclan motivos de orden general y de orden personal, experiencias íntimas y observación de la sociedad. Aquí, como siempre, la reflexión de Proudhon es una reacción contra su época, y piensa con pasión.

Es preciso ante todo considerar sus disposiciones naturales, que debían llevarle a desconocer el sentido verdadero de muchas cosas en materia religiosa. Sin duda, ha podido escribir sinceramente en su carta de solicitud de la pensión Suard: "Yo sentía a Dios, tenía el alma llena de El: asido desde la infancia por esta gran idea, ella desbordaba en mí y dominaba todas mis facultades (39)", y aludiendo al momento en que deja de creer, dice que "ha conocido los desgarros de la conciencia cuando pasa del estado de fe religiosa al de justicia filosófica (40)". Hecho el cómputo, sin embargo, resulta que su temperamento era muy poco místico, como él mismo hace constar. El predominio de las inquietudes de orden social, ahoga a menudo en él al sentimiento puramente religioso. Cuando miraba, agrandaba los abusos, las puerilidades, incluso las taras que nunca faltaban de hecho en la vida de una institución tan grande como la Iglesia; era menos sensible a la realidad espiritual cuya presencia asegura medios aunque sean a menudo mediocres.

De aquí tantos juicios que parecen manifestar un prejuicio grosero. Había también en él una especie de paganismo instintivo, más fuerte que en otras naturalezas. Su infancia campesina lo había desarrollado muy pronto y creía descubrir un contraste entre "la vida real sugerida por la naturaleza y la educación ficticia dada por la religión". A continuación de un largo pasaje donde traza un cuadro tan vivo de esta infancia, añade estas reflexiones:

"Cuando recuerdo que esta palabra pagano, **paganus,** significa paisano, campesino; que el paganismo, la paisanería, es decir el culto de las divinidades campestres, el panteísmo real, es el último nombre bajo el cual el cristianismo ha considerado a la naturaleza, a la vez que a la humanidad, me pregunto si la Iglesia, a fuerza de ir contra las religiones caídas, no ha terminado por ir contra el sentido común y las buenas costumbres; si su espiritualidad es algo más que la combustión espontánea de las almas; si Cristo, que debía rescatarnos, no resulta más bien que nos ha vendido; si el Dios que se dice tres veces santo no es por el contrario tres veces impuro; si en tanto que nos gritáis: **sursum,** mirad al cielo, no hacéis precisamente todo lo posible por empujarnos, con la cabeza baja, dentro del pozo (41)".

Su educación fue poco cristiana. "En nuestra casa se practicaba con tibieza (42)". Un día que por azar se rezaba en familia —era en vacaciones, con los primos de la rama piadosa— uno de los asistentes deja escapar una broma: no hizo falta más para turbarle, hasta el punto que desde entonces no consiguió nunca rezar sin reticencia (43). Algunas lecturas teológicas precoces desarrollan sus dudas: descubre el ateísmo, por ejemplo, al leer el **Traité de l'existence de Dieu**, de Fénelon, que había obtenido como premio al final de su cuarto curso (44), y la obra de Lamennais **De l'indifférence en matière de religion** da el último golpe al ya quebrantado edificio de sus creencias (45). La mayor parte de los libros de doctrina o de devoción, de los que corrige las pruebas en los años que siguen a sus estudios, no están hechos para darle una idea muy alta ni muy justa del catolicismo. No menos le decepciona la metafísica clásica de origen cartesiano. Ningún sacerdote eminente en quien confiara se puso entonces en su camino. A pesar de algunas veleidades de vuelta, y aunque declare haberse creído algún tiempo "llamado a ser un apologista del cristianismo (46)", nunca ha cambiado seriamente su proyecto de combatir al cristianismo "de los teólogos".

Viril, le irritan la religiosidad y el cristianismo sentimental que están en el tono de la época romántica. La apologética de Chateaubriand le produce un efecto desastroso. Escribirá en **Justice:**

"La procesión del Corpus Christi ha proporcionado a Chateaubriand la más bella de sus amplificaciones. Con cólera reconcentrada he leído, a los veinte años, las obras de este falseador sin conciencia, sin filosofía, cuyo único mérito fue la fecundidad. He aquí, me decía yo, con qué se dirige a las naciones. Los del 89... no se hubieran dejado engañar por esta lentejuela. Bastó que en 1804 un soldado jacobino se dijera emperador para cambiar los sentimientos y las ideas. Aquellos que fueron emancipados por la razón filosófica, fueron seducidos a su vez por la fantasía literaria (47)".

Detesta a los que llama los "neocristianos", "estos imbéciles que admiran al cristianismo porque ha producido campanas y catedrales". Hace de ellos una ca-

ricatura que se aproxima a la sátira violenta: "Almas cobardes, corazones corrompidos, libertinos por los sentidos y por la inteligencia, los neocristianos buscan sobre todo la forma exterior y admiran a la religión como aman a las mujeres, por la belleza física (48)". La misma religiosidad sentimental que caracteriza también a muchos movimientos socialistas de la época, provoca en él muchas reacciones irónicas (49). "Todo el que tiene una pluma, escribe, hace uso de la palabra para embaucar al pueblo (50)". Su verbo se ejercita sobre todo a expensas del pobre Pierre Leroux, al que llama el "mistagogo", "el teologal del cristianismo", "teósofo", "teomántico", "teógloso", "teoglastra", "teónimo", "teómano"; "el hombre santo, dice todavía, aspira a reemplazar al papa en sus funciones de vicario de Dios; algunos llegan a decir que él se acuerda de haber sido Jesucristo (51)". Las formas religiosas en las que se envuelven los sansimonianos no le molestan menos; no le gustan estos "neomísticos (52)" y hubiera hecho suya, de haberla conocido, la frase de Sainte Beuve sobre su "gnosticismo lustrado de industrialismo (53)".

Inquieto ante todo yugo, mucho más inclinado a la crítica que al servilismo (54), ve en la religión ante todo a la Iglesia, y en la Iglesia una autoridad contra la que se revuelve. "Cuando no me hablan de nada, escribía un día, tengo la fe del cordero. Desde el momento en que se me quiere obligar a creer, mi espíritu se cierra; está en mi naturaleza desde siempre ir en contra de la autoridad. Tengo por los eclesiásticos, como por todos los funcionarios públicos en general, gran estima, pero he sido siempre tan rebelde a la Iglesia como al gobierno". En estas condiciones está listo para saltar contra toda forma de presión religiosa (56). Se dice liberal, pero teme siempre que la Iglesia abuse de la libertad que se le reconoce. "Apenas apoyada por el brazo secular, la Iglesia aspira a dominarlo; el antagonismo de los dos poderes, espiritual y temporal, vuelve a empezar; se puede prever lo que resultará de esto (57)".

En su espíritu, la lucha contra la Iglesia no es más que una respuesta, y sus textos más violentos están efectivamente inspirados a menudo por algún acontecimien-

to que le indigna. Sobre todo no puede soportar lo que considera ser una explotación hipócrita de la religión por el poder, y aquí hay que confesar que las costumbres políticas del siglo XIX le suministraban amplia materia... En **La Création de l'ordre,** denuncia "la manía, yo diría casi la hipocresía de religiosidad, tan común hoy en la enseñanza, la prensa, pero sobre todo en el gobierno". Sobre este tema su verbo se excita:

"En tanto que los filósofos anuncian una reforma religiosa, los radicales y conservadores hablan de intereses espirituales, los rectores recomiendan a sus alumnos, que ríen, la frecuentación de los sacramentos y dan premios de religión; el poder favorece en todas sus formas la acción del clero y predica de buena gana, por medio de sus procuradores generales y de sus prefectos, contra la impiedad y las malas **doctrinas.** Aturdido por los reproches de corrupción y de anarquía que se elevan por todas partes el poder no imagina nada mejor para el pueblo que un retorno a la religión, y, para él mismo, que una realeza absoluta. Pero nadie se engaña, y, el mismo golpe que abatirá al escepticismo, terminará con este comedia (58)".

Desprecia particularmente a los eclécticos en el papel que un Victor Caussin representa en la Universidad. "Estos señores" no tienen ninguna fe en la Iglesia; pero en vez de oponerse francamente a ella, "han preferido hacer como Voltaire, que escribía contra la Infame a la vez que cumplía con Pascua (59)". "La Universidad mima a los sacerdotes, el poder los favorece y nuestro gobierno burgués de origen volteriano se hace jesuita de falda corta. ¡Ah, Basile! (60)". Estas reflexiones son del año 1842. Quince años más tarde Proudhon las repetirá en **Justice.** Enunciará "la mala intención" de una "prensa inconsiderada" que se pronuncia por un resurgimiento religioso: "éste, dirá él, tiene su principio en el egoísmo de los intereses amenazados por la revolución de 1848. La religión ofreciéndose a la burguesía como salvaguardia: ¿No es éste un soberbio argumento? (61)". Vuelve a apostrofar a Caussin, que asiste a "la fiesta de las escuelas y da la mano al arzobispo de París (62)". No puede retener un grito de rebeldía ante este espectáculo simbólico.

Hace falta una religión para el pueblo, a cualquier precio. ¿Y por qué necesita el pueblo una religión? Porque es preciso que el pueblo, al que no le ha tocado la mejor parte y que como Marte debe servir, aprenda por la religión a estar contento de su servidumbre. He aquí el secreto de toda esta jerga de los periódicos (63).

No examinaremos a fondo aquí las dos quejas esenciales de Proudhon, porque eso sería entrar en el examen de su pensamiento, que será el objeto de capítulos siguientes. Mal advertido de la verdadera doctrina de la Iglesia, se queja de que esclaviza a las almas predicándoles la sumisión (64). Pero esta queja no es más que la prolongación en cierto modo de un reproche más inmediato, dirigido a la Iglesia de su tiempo. Prendado de la justicia tanto como de la libertad, le cuesta trabajo distinguirlas de una independencia y una igualdad totales, y soporta igualmente mal todo lo que pone un límite a la segunda e impone un freno a la primera. La Iglesia, olvidada de lo que fue su actitud en otros tiempos, ¿no es hoy culpable de absolver a "esta máquina económica" que produce "fatalmente, según J.-B. Suy y Desttat de Tracy, la desigualdad?".

Dos períodos en el curso de la vida de Proudhon fueron por excelencia períodos de éxito exterior y de aparente dominación sobre el catolicismo: los últimos años de la Restauración, después del fin de la segunda república y los principios del segundo imperio. De uno y otro ha notado el contragolpe. Ha padecido personalmente. Tan pronto habla de ello con una clarividencia irónica como se queja con amargura.

El primero de estos períodos en cierto modo se concentra simbólicamente en un recuerdo de su adolescencia: el recuerdo de la misión predicada en Besançon en 1825 y del jubileo de 1826. Tenía entonces dieciséis años. De entonces hará datar sus primeras dudas serias (65). Lo ha consignado en sus Carnets (66). Lo evoca en las **Confessions d'un révolutionnaire** (67), y vuelve a ello en la **Révolution sociale** (68). Su correspondencia alude

más de una vez a ello, y en una carta del seis de marzo de 1852 a Charles Edmond, lo relata de nuevo. Durante estas jornadas de grandes demostraciones religiosas, ha guardado el puño en su bolsillo, como se dice en su tierra (69).

Puede notarse que su imaginación quedó impresionada por ello, y la explosión anticlerical de 1830, sin restar nada a su resentimiento, le permite redoblar su indignación con una ironía muy filosófica:

"El año 1825 fue el famoso año de las misiones. Fue seguido de un jubileo general. Yo tenía entonces dieciséis años. Toda Francia, arrastrada por los misioneros, confesó, comulgó (exceptuando a este servidor), se tornó santurrona, jesuítica, sacristana; hizo, en una palabra, acto de contrarrevolución. En esta época, Rousseau, Voltaire, eran malditos, los jóvenes llevaban escapularios y las muchachas formaban bajo las banderas de la Virgen; el testamento de Luis XVI estaba colgado en todos los hogares; era una adoración universal a Dios, a los curas, al rey y a los príncipes; los liberales no tenían razón.

Este recrudecimiento de devoción, de piedad, de realeza, duró hasta 1829. Yo había sido testigo del fervor y lo fui del relajamiento. El espectáculo no fue menos curioso. Los jóvenes dejaron de ir a vísperas y se pusieron a cantar a Beranger. Las muchachas renunciaron al coro de la Iglesia y buscaron la ópera; los padres y las madres se volvieron impíos de bastante mala gana. En resumen, he visto en 1830 a nuestros honrados burgueses, que habían llevado sobre sus espaldas cristianas la cruz de la misión, ir disfrazados de guardias nacionales a derribar esta cruz y cantar la Marsellesa (70)...".

Si el conde de Montlosier, cuando redactaba en 1826 su **Dénonciation aux cours royales,** hubiera podido conocer al joven de Besançon y leer en su alma; sobre todo si hubiera podido ver la huella dejada en esta alma muchos años después del acontecimiento, ¡qué confirmación hubiera encontrado en ella de lo que escribía entonces! Después de hablar de los métodos efectistas que se empleaban en las misiones, y en la celebración del jubileo, y después de dar un ejemplo de los sermones que resonaban en los púlpitos de las catedrales, concluía: "si continúa propagándose... una corriente tan turbulenta, garantizo que el espíritu de irreligiosidad ganará pronto a una parte de Francia. Se me ha reprochado haber hablado de los **ateos hechos por los sa-**

cerdotes. Los Diderot y los d'Holbach no han sido nunca tan hábiles apóstoles del ateísmo como ciertos buenos sacerdotes de hoy (71)". Es un hecho que otros muchos franceses además de Proudhon y Montlosier, el galicano picajoso del antiguo régimen y el testigo del pueblo de las aspiraciones revolucionarias, recibieron entonces una fuerte impresión. La memoria presentada a Gregorio XVI en 1832 por los redactores de **L'Avenir**, iba bien pronto a anunciar la misma queja (72); y todavía más tarde Lamennais había de volver sobre ello, en un testimonio lleno por otra parte de exageraciones manifiestas (73). En las cartas que enviaba a su amigo Virien, Lamartine hablaba también de las "misiones políticas" y de las "congregaciones de policía" que, según él, hacían un mal espantoso e irreparable; denunciaba "con una especie de vergüenza" a esos grandes señores como M. de Fitz-James cuya "ortodoxia, a la vez soberbia y escéptica", sostenía "al partido de la Iglesia sin creer en Jesucristo (74)". El 14 de abril de este mismo año 1826, escribía a Fontenoy: "**Corruptio optimi pessima.** Quisiera ver a la religión entre Dios y el hombre, y fuera de la política. Los gobiernos la profanan cuando se sirven de ella como de un instrumento (75)". Fórmula negativa, evidentemente incompleta para definir el ideal religioso, pero apreciación muy justa de un abuso demasiado extendido.

La reacción "clerical" y burguesa que sucede a los conflictos de 1848 y que se continúa en los principios del segundo imperio, exaspera a Proudhon. Aquí también, su imaginación se agranda y deforma las cosas a menudo. Así, numerosos párrafos de su correspondencia, a partir de 1852, muestran su anticlericalismo cada vez más inquieto, más frenético (76). En 1852 anota en su carnet:

> "Los mandamientos de los obispos llueven, como los **Te Deum.** Esta execrable clerecía que en 1848 se adhirió a la República, la preconizó, le ofreció sus bendiciones y sus misas; esta prostituta de Babilonia, como hubiera dicho Lutero, cuyos inciensos y caricias pertenecen a todos los triunfadores y cuyos anatemas son para todos los vencidos, acumula sobre su cabeza la más inexorable venganza. No hay un hombre honrado que no se diga hoy: ¿Moriré sin haber matado a un cura? (77)".

¡Pobre Proudhon! Este tono se explica en parte porque la reacción, que hizo estragos entonces, le alcanzó personalmente. Tres asuntos sucesivos, tres incidentes de los que es víctima las tres veces, le parecen debidos a la potencia que la Iglesia ha reconquistado en el Estado.

El primero es el proceso que pierde en Besançon en 1852 contra el editor indelicado que había obtenido de un tendero de ultramarinos y lanzado al público los ejemplares de su **Essai de grammaire générale**, obra de primera juventud, mal lograda y repudiada por él desde hacía mucho tiempo. Atribuye esta pérdida a las intrigas de la "clerecía (78)". Ya diez años antes, cuando el proceso que había seguido a su primera memoria sobre la propiedad, había creído constatar "los manejos del clero" contra él (79). Ahora se cree ser el blanco por todas partes de estos manejos, cuya influencia le parece que aumenta. Acosado, perseguido por el poder, viviendo apenado, siempre inquieto por los suyos, esto será algunas veces como una obsesión. "¿Dónde quiere Vd. que vaya?, escribe a Charles Edmond el 6 de marzo de 1852. ¿No estoy en el índice de Roma, de Londres, de toda la cristiandad?" Y a Suchet, el 19 de octubre: "La tiranía clerical, siempre creciente; yo no respondo de terminar mis días en Francia (80)".

Después viene el asunto de la **Revue du peuple**, que intenta fundar en vano. El ministro de policía, Maupas, le niega la autorización. En este nuevo descalabro, debido sobre todo, parecer ser, a los informes personales del ministro, ve también la mano de la Iglesia: "El motivo reconocido, no escrito, es que yo me habría propuesto en esta revista aplastar a los jesuitas y al catolicismo (81)". La idea fija se apodera de él. De aquí esta nueva explosión, el 13 de enero de 1853, en una carta a Mathey: "Es una guerra a muerte entre el clero y yo. Ellos me acosarán por todas partes, quitándome el trabajo, el pan, etc. (82)". Las mismas quejas, generalizadas, en el curso de los años que siguen. Así, a Bergmann, el 14 de enero de 1855:

"La tiranía de los curas es peor hoy que en el período 1815-1825; su plan confesado es el de matar la ciencia, de asfixiar toda libertad y toda luz. Así la colera crece con su poder... Si alguna vez la democracia dispone de nuevo de un cuarto de hora y se cuenta conmigo para algo, será el fin del catolicismo en Francia (83)...".

Tales eran las disposiciones de Proudhon, disposiciones ya un tanto enfermizas en el momento en que estalla el tercer asunto, el gran asunto Mirecourt-Mathieu, cuyas consecuencias debían ser tan graves. Su primer movimiento de indignación contra su "biógrafo" está plenamente justificado. El folleto del señor "Eugenio de Mirecourt" es de una bajeza increíble (84). De creerle, Proudhon está despojado de todo sentimiento humano: la muerte de su madre le ha dejado indiferente, ha gozado como en una fiesta con los sangrientos acontecimientos de junio de 1848. La hiel desborda de su alma. Es un "sectario mentiroso". Su pretendida continencia no es más que un "sistema de cálculo". En cuanto a sus ideas sociales, nada más simple de explicar: "Sí, el bistec, el vientre, la glotonería, el amor a todo lo que es materia, a todo lo que se come, a todo lo que se palpa, a todo lo que da goces sensuales, la mesa del prójimo, su viña, su cama, su oro; he aquí, dígase lo que se quiera, el primero, el único móvil de estos grandes reformadores (85)". Ya se ve el tono. El resto es por el estilo. Es una mezcla de injurias y de vulgaridades, una serie de interpretaciones tan tontas como mal intencionadas. Una tercera edición de este panfleto aparecerá todavía después de la muerte de Proudhon, en 1870, para la edificación del público católico. Entre tanto, Mirecourt habrá publicado una defensa, bajo el título de **Lettres à M. P.-J. Proudhon**. La defensa es digna del primer panfleto (86). Cuando un apologista quiera refutar **Justice**, se verá obligado a dar de lado ostensiblemente al calumniador (87).

¿Por qué era necesario que el cardenal Mathieu cometiera la imprudencia de responder por escrito a la petición de informes que le había dirigido Mirecourt? Este personaje era ya más que sospechoso. Se apresura a publicar la carta del arzobispo a la cabeza de su folleto, y es, naturalmente, lo primero que Proudhon de-

bía observar (88). ¡Así, es la Iglesia misma, esta vez, la que le provoca! En menos de ocho días su decisión está tomada; recogerá el desafío, "desgarrará todos los velos", "M. de Mirecourt recibe las comunicaciones del episcopado; tanto peor para el episcopado (89)". Sin detenerse en los episodios ni en las comparsas, como J.-J. Rousseau frente a Christophe de Beaumont (90), pero con más rudeza y más ímpetu, alzará su idea, la idea misma de la revolución, contra la Iglesia:

"He tomado por modelo al campesino del Danubio hablando al senado de Roma; me he puesto en espíritu delante de la Iglesia, con mi blusa de obrero, mis zuecos de campesino, mi pluma de periodista y no he pensado más que en golpear justo y duro (91)".

Las persecuciones intentadas contra **Justice**, la imposibilidad de encontrar un impresor para una memoria justificativa (92), la condena, la huída a Bélgica, no era lo más apropiado para calmar la cólera de este luchador apasionado. Debía guardar su herida abierta hasta el fin y detenerse en las reflexiones que le habían inspirado inmediatamente la manera cómo algunos buscan deshonrar al hombre que ha dejado la Iglesia:

"Si os falta esa fe en la que fueron educados vuestros padres, y que habéis mamado con la leche de vuestras nodrizas, la Iglesia os declara traidores y os desecha de su comunión. Hará más, desechará el compromiso que le habréis firmado a los diez años; publicará los titubeos de vuestros pensamientos y hará de ellos un motivo de escándalo contra vosotros. Y como habrá condenado vuestras ideas, golpeará vuestras intenciones, quebrará vuestra voluntad en lo que tiene de más íntima. Mirad —dirá— a estos filósofos, al fondo de su alma: veréis siempre que la pérdida de la fe ha sido precedida, acompañada, seguida, de la pérdida de las costumbres; de todos estos hijos perdidos que se alejan de Cristo, no hay ni uno honesto: **non est qui faciat bonum, non est usque ad unum** (93)".

Por vivas que sean tales controversias, se puede decir con Droz: "Es en las guerras civiles donde el revoltoso manifiesta estar aún dominado por la violencia misma y por los métodos de su revuelta (94)". Prou-

dhon hace causa común con este "pueblo que, dice, ha inventado a Dios" y en cuya indiferencia religiosa y política no cree (95). Se tiene a veces la impresión de que sin la intervención de causas de un orden más concreto, todas sus reflexiones y todas sus lecturas no hubieran logrado apartarle completamente de su madre la Iglesia. Al menos en ciertos momentos, siente verse apartado "de su comunión". En un pasaje de **Justice**, en el que reclama ciertas ventajas para su causa, proclama que está dispuesto, si las obtiene, a postrarse con su mujer y con sus hijos a los pies de su arzobispo para recibir su bendición (96). Pero en todo caso, a pesar de la imaginación que despliega con frecuencia, cuando se trata de las gentes y las cosas de la Iglesia, no cae casi nunca en un anticlericalismo vulgar. El, que ve en Voltaire a uno de los mejores representantes del genio francés, juzga severamente el volterianismo de alguno de sus contemporáneos (97). Con sus ironías, con sus violencias, **Justice** no es sin embargo el "abominable panfleto" que denunciaba **L'Ami de la Religion** (98). No es la obra de mentira y de calumnia que pretendía refutar el apologista Michel; "la pasión y el error" son allí "evidentes" en más de un pasaje, pero no se podría decir que "el libro se deja caer de las manos con hastío (99)".

Obra seria, esta suma del pensamiento proudhoniano es a los ojos de su autor "una epopeya filosófica (100)". A su publicación asocia el honor de su vida (101) y con legítima sorpresa protesta contra la policía cuando ésta, prevenida por "bromistas malintencionados" se dispone a suspender la edición del "panfleto antirreligioso" que se le atribuye (102). En **Justice poursuivie**, apelará contra la sentencia de los jueces que le han asimilado a "libertino para quien el sacrilegio es el condimento de la inmoralidad (103)". Sin duda hubiera podido preguntarse si no era él el primero en declararse culpable, de encontrarse en la situación inversa, de tan fuertes confusiones... Reconozcámoslo de todas maneras. Es a menudo excesivo, apasionado, violento, injusto. Se deja arrastrar por la polémica (104). Le ocurre a veces, aunque raramente, que cae en la

chismografía (105). Todo esto hace que muchas de sus críticas sean ininteligentes. Pero no es nunca bajo. Recordemos también que está completamente solo, que la Iglesia a la que ataca es la Iglesia aparentemente triunfante o al menos potente. Es sincero en su liberalismo (106). No hubiera hecho coro con los denigradores de la Iglesia perseguida... (107).

Apenas si se apartó, ya lo hemos dicho, de una altura de miras que le inspiró a veces nobles páginas. Sería preciso poder citar aquí alguna de estas páginas escritas a la gloria de la Iglesia y de su obra histórica. Si en el presente, ella no le parece ser más que "una hermana de la caridad envejecida y fastidiosa (108)", le parece sublime en el pasado, y aquellos que ahora pretenden sustituirla le hacen el efecto de niños pretenciosos (109). Se sabe que al final de su vida escandalizó a numerosos amigos por el acuerdo de varias de sus miras políticas con las del papado conservador. Pero esto no era ni una novedad por su parte, ni actitud puramente política. En 1847 había escrito: "Temo más a los deístas de Robespierre, a los neocristianos, a la religión del estado, al eclecticismo, que a los ultramontanos". Y en 1856, cuando aprueba el concordato de Napoleón: "¿Los que le han reprochado el que haya restablecido a la Iglesia, hubieran preferido que dejara a la nación en el materialismo donde la había lanzado el Directorio? (110)". También fue siempre partidario del trato del clero: lo proclamaba en 1848 en su programa electoral: "En tanto que la religión tenga vida en el pueblo, quiero que sea respetada exterior y políticamente"; y le recordaba al cardenal Mathieu en **Justice,** aunque con un tono un poco desdeñoso: "Digo que habiendo sido la religión durante nueve mil años el principio, la forma, y la sanción de la justicia, ha merecido en verdad la consideración de la humanidad; a menos de una escisión obstinada por vuestra parte, la Revolución no negará a esta vieja Iglesia una pensión alimenticia (111)". Tenía bastante realismo para comprender que lo que la Iglesia perdía era en una gran parte la superstición y la inmoralidad que le granjeaban "la adoración de muñecos y de amuletos (112)". Quería

pues conservar el simbolismo cristiano y el "ministerio eclesiástico", imponiendo a la vez límites severos a la actividad del clero (113). Pensaba por otra parte que la "religión es, como el matrimonio, no algo reglamentario y de pura disciplina, sino cosa orgánica y por tanto apartada de la acción directa del poder (114)". Sabía que "no se destruye una religión, una Iglesia, un sacerdocio, con persecuciones y diatribas", y condenaba sin segunda intención tanto los métodos de Voltaire como los del Terror (115).

En fin, este perpetuo rebelde tenía el sentido de la fidelidad y esto es lo que explica, por ejemplo, sus juicios tan severos sobre Lamennais (116). Se nota una sinceridad punzante a pesar del tono desprendido e irónico que adopta en otros pasajes, en esta página de **Justice** en la que el sentimiento que se expresa, hace presentir quejas análogas salidas de labios augustos:

"La Iglesia, si hubiera abrazado directamente la causa de la justicia, hubiera sido siempre reina; el corazón de los pueblos hubiera permanecido con ella; no hubiera habido en su seno ni herejes ni ateos. La distinción de poderes no se hubiera hecho nunca; Pío IX, único soberano, reinaría sobre las ideas así como sobre los intereses. Nadie hubiera puesto en duda la autoridad del sacerdote y mucho menos la certidumbre de su revelación; pues nadie se hubiera visto inducido a esta duda por el espectáculo de las calamidades sociales, de la tiranía eclesiástica y de la inclemencia del cielo. La malaventura de su destino es la que empuja al hombre a acusar a su religión y a su Dios. ¿No véis en este momento que vuestro rebaño se compone solamente de ricos y que son los pobres los que os dejan? **Esto se pierde,** me respondió un día un campesino a quien había conocido muy asiduo a los cultos de la Iglesia y al que yo expresaba mi sorpresa por su falta de devoción actual. Sí, esto se pierde y me temo que mucho más aprisa de lo que sería conveniente para la felicidad de nuestra nación. ¡Oh, Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana y Galicana, Iglesia en la que he sido educado y que ha recibido mi primer juramento! Tú eres la que me ha hecho perder la fe y la confianza. ¿Por qué en lugar de una madre, sólo he encontrado en tí una madrastra? (117)".

No citamos esta página por la exactitud de su teología. ¿Pero no es una de las que explican y justifican la frase histórica de Pío XI sobre "el gran escándalo del siglo XIX?" En la misma obra, con la misma carga

enorme de injusticia, también con un sentimiento análogo de nostalgia, Proudhon hace constar que el pueblo "ha perdido a su Dios". "Los sacerdotes, dice, se lo han quitado; han hecho de él el Dios de los privilegiados, de los ricos, de los burgueses, un Dios explotador y reaccionario (118)". Ciertamente no es el único que hace notar que en esta época en que la burguesía, enriquecida, se instala, ésta quiere que "sus obreros y sus mujeres sean devotos, aunque ella no soporte la devoción; quisiera ser la dueña del clero, a cambio de pagarle bien y de entregarle al pueblo (119)". Los historiadores de la sociedad del siglo pasado, confirman generalmente esta observación. Pero —y esto es infinitamente más grave— Proudhon cree además que estos cálculos han triunfado al menos provisionalmente. De ahí que piense en "esa desconfianza hostil" que reina "entre el pueblo y el sacerdocio", señalada ya en la primera carta que nos ha quedado de él (120). Y un día, escribe para él solo esta frase terrible: "La Iglesia ya no ama a los pobres... (121)".

Todavía hace otras críticas al clero. Pertinentes a menudo, a pesar de sus excesos, están en cualquier caso inspiradas en consideraciones serias. Entre estas críticas, hay tres que es interesante anotar y que sería de provechosa meditación porque señalan al menos puntualizaciones que pueden ser de todos los tiempos (122). Estas son: el abandono de la simplicidad sólida en el culto, el desprecio de la ciencia, la ininteligencia del Evangelio.

El tema propuesto por la Academia de Besançon, **De la célébration du Dimanche,** dio ya al joven Proudhon ocasión de esbozar la primera de estas críticas. Lamenta la "emulación deplorable" que arrastra a los socerdotes a seguir ciertas modas del siglo: "La música de ópera introducida en la Iglesia, los efectos de teatro, la búsqueda de devociones desconocidas y de santos nuevos, todo esto degrada cada vez más la majestad del cristianismo y termina por destruir en la nación la poca fe religiosa que escapó del libertinaje del siglo XVIII (123)". Hay aquí a nuestro juicio algo más que una severidad excesiva o que un rastro de jansenismo.

Más tarde, la misma crítica se hará más acusada, tomando el tono de la caricatura y del panfleto. Así, en esta página de **Révolution sociale**, en 1852:

"Bajo Luis Felipe, el clero trabaja silenciosamente en su provecho: gana posiciones o favores. La fe se hace más áspera: es una revancha que él necesitaba... Pero ¿con qué poderosos esfuerzos, con qué profundos estudios, con qué palabra fundadora va a captar la atención de la multitud, a redimir su nulidad pasada, a rejuvenecer la facultad de creer, a combatir la locura del progreso? ¿Qué contrapeso opondrá a esta atracción fatal que roba la civilización a la Iglesia, la humanidad a su Dios? ¡Oh, Divina Providencia! El cura busca la religión y encuentra la superstición. Huye de la novedad y cae en la senilidad. La devoción a Santa Filomena o al corazón de María, las curaciones milagrosas del señor Hohenlohe, Dios y el más puro amor, los libros de piedad a la moda, apasionados, voluptuosos o nauseabundos: he aquí las creaciones de este Verbo que antes produjo a los Orígenes, los Tertuliano, los Agustín, los Hildebrando, los Bernardo, los Tomas. La gran obra de la Iglesia moderna es la del padre Desgenettes, párroco de Notre Dâme des Victoires, fundador de una sociedad en honor de la Virgen... Cada cofrade contribuye a los sufragios de la sociedad aportando un céntimo por semana... **Ab uno disce omnes.** Medid, a la vista de los ejercicios de M. Desgenettes, la potencia de inspiración del cristianismo en nuestro clero. Calculad su influencia en un siglo diez veces más sabio que el de Constantino... El sacerdocio se hunde, os lo digo, y la religión vuelve al cielo de donde vino (124)".

En cuanto al desprecio de la ciencia, Proudhon lo señala también, sobre todo bajo dos aspectos: por una parte, el abandono por parte del clero de los estudios, aun de los teológicos; por otro, la alarma perpetua de la autoridad, temerosa de ver comprometida la ortodoxia.

El tenía un motivo muy particular para darse cuenta y quejarse del abandono de la teología. Su imprenta de Besançon, poseía una edición del Diccionario Teológico de Bergier, que no estaba entonces reemplazado por ningún otro análogo, y al que no lograba, sin embargo, dar salida. Alude a ello varias veces en su correspondencia con su socio Maurice. El 29 de marzo de 1844, cuando se entera de que los Bergier no se venden, le escribe que esto apenas le extraña, pues "el clero se mete cada vez más en las simplezas devotas y vuelve la espalda a los estudios sólidos". "Ciertamente, dice, yo no me hubiera metido nunca en semejante em-

presa si en 1837 hubiera conocido el espíritu clerical como en 1843 (125)", etc. Al año siguiente se lamenta de nuevo. Ha ido a ver a dos libreros de la capital que eran su última esperanza de colocar "este maldito Bergier": ambos lo despiden amablemente. La razón es que "el clero católico que en 1827 parecía volverse hacia los estudios serios ha dejado pronto la ciencia, ha recaído en el monaquismo más estúpido. La biblioteca eclesiástica se compone exclusivamente de devociones absurdas y de libros de oraciones ilustrados, dorados, grabados...". "Hay, concluye, antipatía entre la razón pura y la fe, es preciso metérselo en la cabeza (126)".

Es cierto que la vida intelectual de la Iglesia en Francia, en esta primera mitad del siglo XIX, era pobre. Augusto Comte observaba también la "extrema mediocridad especulativa de los órganos vivos del catolicismo (127)". Se habían roto las tradiciones por la tormenta revolucionaria y todavía no se habían reanudado. La imaginación y el sentimiento se imponían a la reflexión teórica y a la ciencia. Los intentos de renovación, poco profundos y seguros, eran tentativas individuales, realizadas fuera de los cuadros tradicionales por espíritus que a veces no habían recibido más que una formación azarosa. Esto explica, en parte al menos, estas alarmas y estas condenas de las que Proudhon tanto se burla en la **Création de l'ordre:**

"Algunos espíritus de élite se han imaginado que en nuestros días, fecundando con la ciencia los restos todavía palpitantes del catolicismo, se operaría una dichosa revolución en la sociedad, al tiempo que se serviría a la religión. Uno ha podido convencerse de la profunda repugnancia que ésta siente por el movimiento de las ideas. Algunos cristianos, demasiado previsores para el reposo de su fe, ofrecieron poner al servicio de la religión todo lo que hemos aprendido de ciencia histórica, económica, natural: y el papa ha desautorizado a M. de Lamennais e impuesto silencio a M. Bautain; las teorías progresistas y tendenciosas de M. Buchez dan la señal de alarma a los periódicos católicos; M. de Genoud comienza a no agradar por su realismo semidemocrático y su fe galicana; el padre Lacordaire, que inspira sus sermones en las ideas del siglo, tanto como en las de la Biblia, ha parecido peligroso. ¡Curas imprudentes que os creéis sabios! ¿Queréis agradar a los hombres de religión? No aprendáis nada, no habléis, tapad vuestras orejas, quemad vuestros libros y recitad vuestro breviario (128)".

En fin, sobre el Evangelio —que él apenas comprendía—, Proudhon hace una observación que, por encima del conjunto del pueblo, se dirige a los sacerdotes. Injusto en su generalización, parece al menos testimoniar un noble sentimiento. El texto que sigue está sacado de un legajo de notas que fueron publicadas en 1896 por Rochel bajo el título de **Jésus:**

"Después de la Revolución, Jesús no es comprendido, al menos en Francia. He visto en mi familia a mi madre, mis tías, etc., leer el Evangelio y seguir, como las santas mujeres, al predicador de Nazaret; hoy el pueblo no comprende el Evangelio y no lo lee en absoluto (129). Los milagros le hacen reír y el resto le es extraño. En cuanto a la moral, su corazón no la siente. La forma, el marco, las condiciones en que ha aparecido Cristo, ya no convienen.
Sería necesario ante todo explicar al pueblo el Evangelio; para esto haría falta que los curas lo comprendieran... (130)".

Esta no es una idea pasajera y tardía. En la primera memoria sobre la propiedad, al hacer constar que el cristianismo no había conseguido arruinar al viejo derecho pagano de la fuerza y la maña, Proudhon escribía: "No acusemos de ello al Evangelio que los curas, tan mal inspirados como los jurisconsultos, no han sabido jamás ni explicar ni entender (131)". Otra vez un exabrupto, un exceso. Estamos habituados a ellos con este hombre terrible. Pero bajo estas palabras de crítica, ¿no se nota un amor, una nostalgia, no sé qué esperanza decepcionada?

Nada sin duda aclara mejor los sentimientos de Proudhon que su actitud respecto a Renan. Estos dos hombres eran casi coetáneos. Son también todo lo distintos que se puede ser. Los juicios que hacen el uno del otro resaltan este contraste. Renan habla de Proudhon en **L'avenir de la science.** Reconoce en él "una inteligencia filosófica muy distinguida" pero no sabría perdonarlo, dice, "sus aires de ateísmo e irreligión". "Suprimir la palabra Dios, que está en posesión del respeto de la humanidad, esta palabra que ha sido empleada en bellas poesías, sería como desencaminar a la humanidad (132)". En 1848, en una carta que él mismo pu-

blicará un día, Renan, impresionado por la sesión de la Asamblea Nacional, en la que Proudhon asustó tanto a la burguesía, llega a hablar de él como de un "extravagante", de "un pobre loco (133)".

En revancha, Proudhon tratará a Renan de "melifluo renegado". Ya en **Justice**, al aludir a los **Etudes d'histoire religieuse** que acababan de aparecer (1857), criticaba esta pretensión, tan felizmente expresada, de que "la ciencia es aristócrata y que su sucedáneo para el pueblo es la religión". "¿Qué significa, preguntaba, esta división de la sociedad en dos categorías de inteligencias, las que saben y las que creen? Hasta aquí la idea de echar la religión al pueblo parecía de un maquiavelismo repulsivo; M. Renan hace de ella un principio de misantropía (134)". En la controversia que siguió a la publicación de la **Vie de Jésus,** Proudhon quiso hacer oír su voz. Se ha encontrado entre sus papeles un estudio inacabado "a propósito del folleto de M. de Parisis contra M. Renan". La severidad indignada no es menor que la que sonaba entonces en todas las respuestas eclesiásticas:

"Hay una cosa que, a pesar de la crítica de Kant y de todos los argumentos ateístas, subsiste: es la fe universal en la divinidad; hay un fenómeno primordial y constante de esta fe que, sin preocuparse de exactitudes científicas y lógicas, se agarra a todo, hace un argumento de todo, ve a Dios en todas partes y percibe en las menores cosas signos de su presencia, monumentos de su acción, de su voluntad y de su sabiduría.

Es este fenómeno de la creencia humana lo que se trata de comprender, lo que me conmueve; que se establece como el instinto más elevado, más primordial, más indestructible de nuestra naturaleza y que nada tiene que ver con los análisis metafísicos o las bromas blasfemas como las de Renan: "Buena y vieja palabra, un poco pesada". Lo que es pesado aquí, y del peor gusto, es esta manera superficial de encarar la cuestión, pues al fin de cuentas, la creencia en la divinidad somos nosotros mismos, es nuestra alma, nuestra conciencia, nuestra razón, al menos en su forma primitiva; de suerte que no podemos desde el punto de vista más rigurosamente científico y positivo, negar a Dios, negar la creencia en Dios sin renegar de nosotros mismos, sin condenar nuestra alma, nuestro espíritu, nuestra inteligencia (135)".

Sin duda se podrían explicar la vivacidad de las reacciones de Proudhon por celos de autor. El mismo lo confiesa llanamente. Cuando apareció la **Vie de Jésus,**

hacía ya más de veinticinco años que él reunía notas, esperando tratar un día el tema a fondo. Renan le robaba en cierto modo la prioridad y era natural que experimentara por ello "un cierto despecho (136)". Pero sería digno de compasión el que no alcanzara a ver más explicación que ésta. Verdaderamente, Proudhon se opone a Renan por el fondo de su pensamiento, de su carácter y de su ser. En el mismo estudio que acabamos de citar, tomando como dato esta distinción entre "sabios" y "creyentes", a la que él le había reprochado el acomodarse con demasiada desenvoltura, escribía un poco más adelante esta página cuya vigorosa sinceridad deja muy atrás los más bellos fragmentos literarios de su antagonista. Injusta también, sin duda, pero ¡qué significativa! Podrá servir de conclusión. Estamos aquí en presencia de una grandeza trágica:

"...Es patente que la humanidad creyente ve cosas que la humanidad sapiente no percibe; concibe, razona y juzga de otra manera y saca otras conclusiones.

No hay acercamiento posible...

En esto consiste la gran escisión moderna. Esta es irreparable, sin posible reconciliación. Es preciso, para hacer soportable la sociedad, que unos, los incrédulos, procuren ser tolerantes, en tanto que los otros se esfuercen en ser caritativos.

Debemos reconocer todos de buena fe lo que somos y aceptar nuestra situación, respetarnos los unos a los otros y ayudarnos mutuamente, como si todos fuéramos a la vez y en el mismo grado sabios y creyentes, piadosos y justicieros.

No hay más que un momento en que la reconciliación entre nosotros sea posible. Es el de la muerte, aquel en que el vivo entra en la eternidad. En este momento, el sabio que ha meditado y luchado largo tiempo, que se ha entregado gratuitamente a la justicia, que ha vivido sin esperanza ulterior, el héroe de la abnegación, el verdadero hombre, puede tender las manos al creyente y recibir su despedida.

En cuanto a los hombres de la escuela de Renan, que escarnecen la creencia e insultan al espíritu revolucionario, son nuestros enemigos comunes. Su idealismo no es más que corrupción, representan la muerte del derecho y de la piedad; el desprecio de toda cosa divina y humana erigido en dogma; el egoísmo emponzoñador y cobarde que mancha con su veneno todo lo que los hombres respetan, bien a título de derecho, bien a título de inspiración...

Dios y los hombres, la religión y la justicia, Cristo y la revolución, son igualmente ultrajados en este libro, y el éxito que ha obtenido será el eterno oprobio de nuestro siglo (137)".

II PROUDHON TEOLOGO

"Se tiene derecho a decir, ha escrito Georges Sorel (1), que si Juan Jacobo (Rousseau) debe mucho al cristianismo sentimental, Proudhon es un heredero de la teología francesa. No sería imposible que el renacimiento de los estudios proudhonianos, que se observa hoy, contribuyera a traer al espíritu de los laicos hacia la teología, de igual modo que los libros de Rousseau han contribuido mucho a elevar el prestigio de la literatura devota".

El resultado sería magnífico. A decir verdad, sería demasiado optimismo darlo por hecho. El "renacimiento de los estudios proudhonianos" no se ha manifestado fuera de algunos círculos restringidos. Reconozcamos también que el juicio de Sorel es en este caso, como de ordinario, más tajante que ponderado (2). Esto no quita para que Proudhon, este anticlerical, merezca a su manera, y a más de un título, el nombre de teólogo (3).

Era, anotémoslo primeramente, un espíritu de amplia cultura, arrojado a pesar suyo —aunque por cierta inclinación de su temperamento, más que por las circunstancias— a la acción política; sigue siendo, ya lo hemos visto, un hombre de estudio, un pensador, un buscador de la verdad. Su trabajo intelectual, intenso y asiduo, fue también siempre desinteresado. Espoleado por una curiosidad insaciable, sus lecturas eran amplísimas. Abarcaban filosofía, derecho, historia, economía, religión, política, ciencias, bellas artes, literatura. A pesar de una formación incompleta, que siempre le hizo sufrir y a la que no pudo poner remedio más que con estudios bastante desordenados, no es en absoluto el autodidacta que se atiborra y no digiere. Su espíritu

crítico está siempre alerta. Forja, a través de todo, su pensamiento propio. Sabe juzgar, discutir, paladear. Su prosa sabrosa, a veces un poco declamatoria, otras un poco enmarañada, algo entorpecida por la didáctica (4), no es solamente la de un escritor nato: es la de un consumado hombre de letras. Tentado varias veces por la crítica literaria, a la que Sainte-Beuve hubiera querido que se consagrase (5), hubiera triunfado sin duda en ella, con un matiz moralista del que apenas se aparta en ningún tema; los fragmentos esparcidos por su obra nos lo garantizan. En el siglo del romanticismo, él está por instinto con los clásicos (6), pero no con sus pálidos imitadores. Se apoya en los antiguos. Sus recuerdos e impresiones campesinas, se expresan espontáneamente con la voz de Virgilio, de aquel Virgilio que amó por encima de todo. Para él **Las Geórgicas** son "la obra maestra de la antigüedad, y quizás de toda la humanidad poética". Pero admira sobre todo a la **Eneida**. "Este poema, en el fondo y la forma, sobrepasa a la **Iliada**". Su asunto es el más vasto y el más bello que existe, su tema no es solamente como en Homero, "la naturaleza virgen y los dioses recién nacidos, sino el hombre y sus dolores". "Tanto como la **Biblia**", la **Eneida** le parece haber sido "el libro del destino para el mundo occidental". Más aun, ve en él, en su sentido, al "cristianismo mismo"; por eso eran necesarios los cristianos para comprenderla verdaderamente. Hasta la embestida de la Revolución, "todos han vivido de Virgilio", tanto que el ciclo cristiano en la historia, que ha durado cerca de dieciocho siglos, puede llamarse "ciclo virgiliano (7)".

He aquí uno de los excesos apasionados por los cuales Proudhon se deja llevar, tanto en la admiración como en la invectiva. Pero el exceso no trae aparejado el exclusivismo. El 26 de septiembre de 1856, escribía a su querido Bergmann:

"Ocupo mis largas y tristes jornadas en la lectura de algunos clásicos. He leído a Tácito, Salustio, Suetonio, Horacio, Justiniano y algunos fragmentos de los griegos. El azar me ha proporcionado un Anacreonte y he hecho un estudio muy serio de este griego. No puedo decirte todo lo que descubro en estos originales cuyo fondo es tan conocido y tan usado. Me parece que sean todavía mi-

nas vírgenes. Nosotros apenas si conocemos a los antiguos más que por la interpretación clásica de los siglos XV, XVI y XVII. Pero si los leemos con un espíritu suficientemente preparado, engrandecido por la filosofía moderna y la ciencia económica, descubrimos en ellos un mundo totalmente olvidado (8)".

La teología no está ausente en esta inmensa lectura y este estudio profundo. Todo lo contrario. Basta echar una ojeada a su obra para darse cuenta. Los escritores religiosos de su tiempo se citan en ella constantemente, se critican, se comentan, tanto los católicos: Maistre, Chateaubriand, Lamennais, Nicolas, Wiseman, Botain (9), Lacordaire, Blanc Saint-Bonnet, Dupanloup, como los independientes: Benjamin Constant, Michelet, Quinet, Renan, Sainte-Beuve... Igualmente, los autores más viejos, especialmente los grandes clásicos religiosos del siglo XVII (10): Bossuet, a quien Proudhon admira más como escritor que como pensador (11), Fénélon, a quien comienza a leer muy pronto. Asimismo, los teólogos de oficio, entonces más o menos en boga: Bergier, dom Calmet, Berruyer, Frayssinous, La Luzerne, el padre Plaquet, el padre Lenoir o el anglicano Spencer (12).

En su primera estancia en París, a la edad de treinta años, está lo bastante versado en este orden de cosas para poder prestar sus servicios a Parent-Desbarres, director de una Enciclopedia Católica (13). Hemos visto que no encontró allí el medio de vida que había esperado (14). A un sacerdote que le envía para examen un manuscrito sobre "los misterios de la Virgen", le responde con una crítica delicada y muy pertinente (15). Más tarde, cuando apareció el **Port-Royal** de Sainte-Beuve, sabrá dar su parecer sobre la querella jansenista (16), etc. Pero más significativos que estos trabajos alimenticios o que sus escritos de circunstancias, son las declaraciones de Proudhon sobre el interés esencial que le liga a la teología. Así, ya antes de 1840, en la primera carta que se ha conservado de él. Es una respuesta a su conciudadano Muiron, que le había pedido su colaboración para un periódico que dirigía; Proudhon se declara allí "completamente extraño por (sus) gustos a las querellas y a los debates políticos".

"¿Qué partido podría Vd. sacar, señor, de un hombre que se ha dedicado toda su vida a la metafísica, a las lenguas, a la teología? (17)". A su llegada a París en diciembre del 38, se presenta a Droz, diciendo: "Me he ocupado de teología dogmática y sería, creo, un seminarista pasable" (18). Denunciará sin titubear "el afán de teologizar" de algunos de sus émulos (19); se negará a mezclar "la teología con la economía política, o, como dice el proverbio, a Dios con las ciruelas (20)"; pero esto no le impedirá constatar: "Es sorprendente que en el fondo de nuestra política encontremos siempre a la teología (21)". No hay duda tampoco de que afecta un gran desprecio por la teología clásica: no quiere ver en ella más que una deformación, tan despreciable desde el punto de vista intelectual como del moral, de las enseñanzas de Jesús: "Es, dice por ejemplo, la ciencia de lo infinitamente absurdo (22)", "ha dañado a más cristianos que la caridad ha alimentado (23)". Pero esto no le impide escribir, sin embargo, con evidente sinceridad: "Que se burlen si quieren de mis pretensiones teológicas: es un estudio que no he abandonado nunca y me sigue pareciendo el más bello y el más fecundo (24)". Por lo demás, si ha luchado mucho contra la Iglesia, no ha admirado menos su doctrina. Si se ha pasado la vida criticando a la religión, el problema religioso le ha acosado siempre. "¡Pienso en Dios desde que existo!", escribe un día (25).

A lo largo de toda su existencia, mantuvo esta cultura teológica por la que tenía afición. Podría suponerse que esta afición fuera favorecida por relaciones clericales. De hecho, si no inexistentes, éstas no fueron ni numerosas ni destacables. No parece que el padre Astier, que le enseñó filosofía (26), haya ejercido una verdadera influencia sobre él, ni que haya conservado trato posterior con él; más probablemente, el espiritualismo que debía profesar, apareció en el joven, difuso y poco sólido. El padre Doney (futuro obispo de Montauban), miembro de la academia de Besançon, había reconocido, en su informe sobre la **Célébration du dimanche**, el valor excepcional de esta memoria, haciendo sin embargo algunas reservas a su asunto; Prou-

dhon le quedó reconocido sin duda, pero no tenía ninguna estima intelectual por él (27). Debió conservar igualmente un sentimiento de gratitud por M. Brocard, el superior del seminario que, con algunos otros, había apoyado su causa cuando tuvo que venir a defenderse en 1841 ante la misma academia de Besançon (28). Parece haber mantenido relaciones cordiales con el capellán de la Consejería en 1850, que incluso le ofreció una colaboración (29). En el grupo de sus amigos católicos figura el padre Lenoir, a quien apreciaba, y a quien permaneció fiel hasta el fin, aunque parece que nunca se hayan escrito mucho (30).

Otra circunstancia que ya conocemos fue aquí más determinante: las necesidades de oficio. Obligado a atender a las necesidades de su familia desde su salida del liceo, Proudhon es durante cerca de doce años, salvo algunas interrupciones, corredor de imprenta, tipósançon es sobre todo obras de teología. Como se reedigrafo e impresor. Lo que se imprime entonces en Betaba a Voltaire y a Rousseau, se reeditaba también a Bossuet y a Fénelon y a toda una serie de otros teólogos menos célebres. En una carta que dirigió el 31 de mayo a los académicos de Besançon para presentar su candidatura a la pensión Suard, Proudhon podía escribir: "Las obras de Bossuet, de Bergier, etc., han estado bajo mis ojos; he aprendido las leyes del razonamiento y del estilo con estos grandes maestros... Yo profesé sucesivamente todas las herejías... referidas en el diccionario del padre Plaquet (31)". Se acordará efectivamente de este diccionario en el tiempo de **Justice,** cuando diserta sobre los "gnósticos milenarios", sobre los "**circoncellions**" y los "deístas", sobre los "albigenses" y sobre los "**frèrots,** bigardos y **turlupins**" (32).

Cuando se estableció por su cuenta, se sabe que tuvo especial dificultad en colocar una edición de Bergier, que le dio muchos quebraderos de cabeza. Puede resultar sorprendente verle situar a este Bergier al lado de Bossuet, entre los "grandes maestros". Es que este teólogo era una de las glorias de su patria chica. Cura de la diócesis de Besançon (1718-1790), había sido dos veces coronado por la academia de la cual

Proudhon solicitaba asistencia. No tuvo otra razón para "elegirle", como particularmente representativo del catolicismo que él quería combatir, que su carácter más "romano", más "absoluto (33)"; por esta cuenta, un La Lucerne, por ejemplo, hubiera hecho mejor su papel. Conocía, naturalmente, las obras de Bergier, se familiarizó con ellas y adquirió la costumbre de consultarlas ante toda idea de controversia. El **Traité historique et dogmatique de la vraie réligion** (1780) había sido reeditado en Besançon mismo en 1820. El mismo Proudhon trabaja en la impresión de otra obra de Bergier, la **Bible latine,** en 1835. Reedita sus **Eléments primitifs des langues,** que había aparecido por primera vez en 1764; y en el mismo volumen publica su propio **Essai de grammaire générale,** que debía valerle la pensión Suard. En fin, reedita también la obra maestra del teólogo de Besançon, el gran **Dictionnaire théologique** (tres volúmenes, 1788-89), que primitivamente formaba parte del plan de la Enciclopedia. Este antecesor de nuestro actual Vacant-Maugenot, se dirigía sobre todo contra los protestantes y los deístas. Formaba un verdadero compendio, en el cual puede decirse que Proudhon aprendió su teología. Después de una segunda edición, hecha en Lieja en 1789, había aparecido una tercera en Besançon en 1826, por diligencia de Gousset; esta edición, retocada, propagaba la doctrina de Lamennais, que estaba entonces de moda, y de la que Gousset debía retractarse más tarde en su **Théologie dogmatique.** En 1834-35, el padre Doney publicaba, también en Besançon, una cuarta edición que reproducía la de Gousset, pero suprimiendo algunos pasajes de tono excesivamente menesiano y añadiendo diversos artículos (34). En esta edición es en la que trabajó Proudhon. En lo sucesivo citará a menudo el Diccionario del "cándido teólogo (35)"; le gustará referirse a él para aclarar una duda doctrinal (36). Cuando habla en **Justice** del dogma de la predestinación, escribe: "He aquí como Bergier, el teólogo clásico, resume lo dispuesto (37)"; y en otra parte (38): "Cito a mi teólogo ordinario, Bergier".

Se dirá que estas lecturas y estos estudios teológicos, por mucho lugar que hayan ocupado en la vida de Proudhon, fueron hechos más desde un punto de vista político y social que verdaderamente religioso. Es cierto, al menos grosso modo. Proudhon era más "profeta" que "místico" y las cosas del cielo parece que le interesan, sobre todo, por sus repercusiones sobre las de la tierra. Pero esta actitud de espíritu la comparte con la mayoría de los escritores religiosos de su tiempo, tanto los católicos como los deístas o incrédulos: ¿No veían todos ellos con frecuencia a la religión en "sus relaciones con el orden político y civil? (39)". No sería menos cierto, por otra parte, decir que él ahonda en los problemas sociales y políticos hasta desembocar en el problema religioso. El origen del hombre y el pecado original (40), la predestinación, la redención (41), el libre albedrío y la gracia (42) —sin hablar del problema de Dios mismo—, tantas cuestiones teológicas que le impelen a abordar su examen. La **Création de l'ordre,** contiene por ejemplo una breve nota sobre la monogamia, llena de fuerza:

"¿Todas las razas humanas provienen de una misma pareja como se ha creído mucho tiempo según una falsa interpretación del Génesis? La metafísica ha respondido ya. ¿Qué importa que el hombre haya nacido en un rincón de la tierra, desde donde se habría extendido a todos los puntos del globo, o que sea indígena en todas las latitudes y en todos los países? La unidad de la raza no depende de la unidad geológica, sino de la identidad orgánica y sobre todo teológica. Lo que hace la unidad en la serie no es el hecho, puesto que el hecho es siempre diverso; es la idea (43)".

Y en **Justice,** al comienzo de una exposición del misterio de la predestinación: "Que el lector —dice— intente, por un instante, descender conmigo a las profundidades de la teología cristiana: no es más difícil que visitar un pozo de una mina (44)". Posiblemente no hay uno solo de los dogmas tradicionales que no haya "explorado" de esta manera.

En la época de su juventud, la escuela tradicionalista (uno de cuyos principales padrinos fue Bergier)

tenía en Francia todo el esplendor que le daban los nombres de Maistre, de Bonal y de Lamennais. El fue profundamente influenciado por ella y creyó con exceso encontrar allí una expresión de la doctrina tradicional de la Iglesia. Así se explica en gran parte, como se verá más adelante, la crítica del catolicismo que justifica a sus ojos su inmanentismo (45). Pero explica también ciertos rasgos de la doctrina que impregna sus primeros escritos. Da cuenta, por ejemplo, de "la sutileza del sistema mosaico", por el hecho de que "en virtud de las leyes del entendimiento humano, siendo toda idea primitiva necesariamente universal, toda legislación primitiva ha debido ser necesariamente un sumario de la filosofía (46)". Ve en la "revelación" el fondo de una filosofía universal completamente práctica, cuyos dogmas... "han sobrevivido a todas las revoluciones sociales, a todas las corrupciones y degeneraciones de la humanidad"; la desgracia es que nosotros hemos perdido su inteligencia, y que "nuestra sola razón es insuficiente para defenderlos (47)". Sobre esta idea bosqueja algún tiempo una especie de sistema apologético, imitado de José de Maistre; sistema ambivalente que puede fácilmente convertirse en naturalismo:

"Existe una filosofía o religión primitiva de origen sobrehumano, falseada desde antes de todas las épocas históricas, y de la cual los cultos de los diferentes pueblos han conservado vestigios auténticos y homólogos. La mayor parte de los mismos dogmas cristianos no son sino la expresión sumaria de otras tantas proposiciones demostrables; y se puede, por el estudio comparado de los sistemas religiosos, por el examen atento de la formación de las lenguas e independientemente de toda otra revelación, constatar la realidad de las verdades que la fe católica impone (48)".

Pero estas tendencias de apologista, ya muy mezcladas, no tardarán en ceder a las tendencias antirreligiosas. En 1851, en sus cartas sobre la **Philosophie du progrès,** Proudhon establecerá, a propósito de Lamennais, una crítica de esta idea de revolución universal, que disipará el equívoco de los textos que acabamos de citar. "Evidentemente, dirá entonces, esta manera de enfocar el cristianismo", como confirmado por todos los cultos, lo disminuye aunque parezca engrandecerlo y "la ma-

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

yor catolicidad" que ella le crea, conduce, sobre todo, a una "mixtificación (49)".

Contra otro sistema apologético, el que se ha llamado el concordismo por excelencia, Proudhon se muestra inflexible. Primero en la **Création de l'ordre,** luego en **Justice,** ha demostrado su mecanismo y hecho ver su vanidad con perfecta lucidez. La energía sin respeto de su estilo no debe impedirnos reconocer la solidez de su crítica. "¡Qué piedad, exclama, produce ver las contorsiones de pretendidos conciliadores para acomodar su mitología a las exigencias de una observación inflexible, cuyos descubrimientos se extienden cada día! (51)". Los concordistas son "embrolladores, ocupados de siglo en siglo en recomenzar sin cesar su exégesis"; se trate de los días de la creación, del diluvio, de la edad del género humano, del monogenismo, etc., tienen siempre en reserva una interpretación que debe mostrar la maravillosa presencia de Moisés; "estamos preparados", parecen decir, "para cualquier eventualidad" diga lo que diga la ciencia, nuestro texto podrá estar de acuerdo con ello. **Quidquid dixeris, argumentabor.** Y Proudhon llega a tratarlos de "charlatanes (52)". Reconoce sin embargo que muchos de ellos son honrados y que si su apologética está hecha a base de mentiras, ellos son las primeras víctimas. Pero lo que les reprocha más profundamente, es su voluntad a priori de conciliación, y la persigue en otros terrenos además del de la exégesis. Como la mayor parte de los adversarios del catolicismo, como Renan por ejemplo (53), Proudhon es "integrista". Desconfiado en cuanto a la ortodoxia, las tendencias liberales del "clero joven" le inquietan y él las denuncia a su arzobispo. Se queja del "dogmatismo relajado" del padre Lacordaire. No comprende que se deje poner una "sordina" a ciertos dogmas o se permita que se interpreten "de una forma más suave". ¿Es tolerable, por ejemplo, que los teólogos reciban "en un paraíso cualquiera a los inocentes no bautizados", o que abandonen la doctrina del pequeño número de los elegidos (54)?; ¡y qué de compromisos entre algunos de ellos con el espíritu del siglo! Proudhon sólo concede que ellos son a menudo más "dignos de lástima que de cen-

sura", pues "la razón habla a su conciencia y el primer movimiento de toda alma religiosa es poner de acuerdo la razón con la religión (55)".

Proudhon olvida un poco en su celo que la tesis más ofensiva no es siempre la más ortodoxa y que hay varias maneras, no todas religiosas, de oponerse a la razón. **Non ideo rectum quia durum:** le hubiera sido útil conocer esta frase de San Agustín (56). En compensación, su amor por las posiciones francas y las lógicas intrépidas le inspiran felizmente en algunas otras críticas. Seducido momentáneamente en su juventud por el deísmo (57), no tardó en comprender la inconsistencia de este "deísmo pretendidamente filosófico (58)". Explicaba su "auge" por su comodidad para las almas débiles que "a la vez que renuncian a la fe cristiana y se dan aires de racionalismo, desean sin embargo conservar un fondo religioso (59)". Pero frente al "pensamiento sublime" de un Dios que mira al hombre y le sigue en todo lo que hace, como lo expone el libro de Job, la idea de un Dios indiferente a los negocios humanos, de un creador sin providencia, le parecía "el último absurdo (60)". Por lo demás, añadía, el puro deísmo es una posición imposible de mantener. "La idea de Dios, por metafísica que sea, desde el momento en que se introduce en la práctica social, tiende a realizarse físicamente, a constituir un sacerdocio y a volver a traer la idolatría, el mesianismo y todas las supersticiones": cadena inevitable si uno no se decide a soltar el primer eslabón. Porque "la civilización no vive ya de ficciones religiosas ni de ficciones legales; busca en todo la verdad, es decir, lo real y lo positivo. Poned la idea de Dios a la cabeza de la constitución: bien pronto el pueblo querrá ver a este Dios; entrará en comunicación con él y le dará profetas, apóstoles, un Cristo". Sólo los utopistas no se dan cuenta de ello: "este movimiento de realización es fatal (61)".

Proudhon no es menos duro con el protestantismo, que representa a sus ojos el colmo de lo ilógico y de lo inestable (62). Su crítica de él es, por otra parte, injusta con frecuencia (63); ni profunda ni original, reproduce sobre todo los lugares comunes de controversia.

Habla casi exclusivamente a la manera de un hombre apegado a las formas tradicionales, y de un católico de los que aparentan serlo. Se nota aquí la influencia de José de Maistre y aún más la de Augusto Comte, aunque no les siga en la forma de aplicar a las cosas del Estado una crítica del "libre examen", que sólo vale para el creyente en el interior de la Iglesia (64). Por lo menos, su instinto nacional le lleva a admirarse de que nuestros escritores del Gran Siglo hayan sabido, "con un sentido perfecto y una razón superior", apartar a Francia de la herejía, y la forma en que explica la revocación del edicto de Nantes, si no apropiada para satisfacer completamente a las conciencias delicadas, tiene por lo menos el mérito de no ser mezquina:

"El destello que sobre la religión habían lanzado las ciencias y las letras, debía de producir un recrudecimiento de la piedad y levantar un viento de intolerancia. Yo miro, por lo que a mí me toca, la revocación del edicto de Nantes como un hecho histórico tan necesario, dadas las circunstancias, como lo había sido ciento sesenta y ocho años antes la protesta de Lutero. Es Francia entera quien, después de los brillantes trabajos de controversia, y de exégesis de su clero, se deja llevar por la idea de restablecer la unidad en la religión como se había establecido en el Estado, idea por completo de nuestro país y que me asombra verla perseguida con tantas injurias por la democracia jacobina. ¡El catolicismo era tan grande, tan bello en los espíritus de nuestros padres...! Como siempre, la realeza fue el órgano de la nación: es absurdo achacar un acto parecido a los comadreos de los devotos. La revocación del edicto de Nantes es la obra de Mme. Maintenon no más que la expulsión de los jesuitas lo es más tarde de Mme. de Pompadour. Es el resultado de nuestro genio centralizador, momentáneamente descarriado por el fervor religioso (65)".

El mismo sentido nacional que levanta a Proudhon contra el protestantismo francés, hubiera podido inclinarle a juzgar favorablemente el galicismo. Pero su clarividencia le guarda de ello. No siente, por el contrario, más que desprecio por lo que llama "la más necia de las oposiciones, el más inconsecuente de los justos medios (66)". O el pensamiento libre o el ultramontanismo (67), o la Revolución o la Santa Sede. Se ve que aunque comprende bastante mal al catolicismo, su gusto por las posiciones definidas le permite al menos apreciar su audacia y su potencia lógica interna.

También justifica, como Augusto Comte, aunque en un sentido diferente, la extensión de la potencia de los papas en la Edad Media, y muestra mucha menos repugnancia que muchos creyentes de su época, a compartir el punto de vista de los defensores de la infalibilidad (68). La justifica más allá de lo que pretendería la Iglesia misma, porque para él el principio del papado representa en el sentido más estricto "la supremacía necesaria de lo espiritual sobre lo temporal", es decir, "la preponderancia de la Iglesia sobre el Estado, del jefe visible de la Iglesia sobre todos los jefes de los pueblos". Puesto que el cristianismo había llegado a ser "el alma de la civilización", era "racional y justo" que la "soberanía del mundo" estuviera "en manos del papado (69)". Solamente, lo que en otro tiempo correspondía a la Iglesia, corresponde hoy a la Revolución. Es que Proudhon no admite la partición evangélica entre reino de César y reino de Dios. Él, que es tan severo con el **Contrat social**, cede en este punto a la larga tradición doctrinal que había seducido a Rousseau (70). Lamenta que el cristianismo, que ha sabido "devolver al mundo lo espiritual que había perdido", no haya sabido unificar mejor a la Iglesia y el Estado. Estima que la teología, al distinguir, como lo ha hecho, los dos dominios de lo espiritual y lo temporal, ha exagerado el mensaje de una frase de Jesucristo para mayor daño de la sociedad, pues la separación sólo puede llevar de hecho a la constitución de dos poderes espirituales antagonistas, el de los principios de orden civil y el de los principios de orden religioso. De aquí, una serie de conflictos insolubles; de aquí, "el desorden, la insurrección, el regicidio" que "desolaron a la cristiandad"; de aquí, aún más grave, en países como el nuestro, que han sido modelados con semejante doctrina, una dualidad ruinosa para la conciencia nacional: "nosotros no tenemos conciencia común, ni fe jurídica ni espíritu de familia (71)". La misma religión no ha ganado nada con ello. El sacerdote, acantonado en el dogma y en la moral, no puede, sin atraerse la censura de uno y otro poder, hablar de las condiciones del orden social; así, su predicación sigue siendo abstracta, enojosa, y pa-

ralelamente, las ceremonias de las que es ministro; el pueblo no comprende nada de ellas, el objeto de las oraciones no le interesa; "al entrar en la Iglesia cree pasar de un mundo a otro (72)". La separación de lo espiritual de lo temporal quita a las cosas del culto la realidad de la vida; "¿Qué tiene de sorprendente que de ello resulte el sueño y el aburrimiento? (73)".

Hay un libro que en la formación de Proudhon domina a todos los demás. Es el libro teológico por excelencia: la Biblia. Se ha dicho que Proudhon conocía las Escrituras y los Santos Padres (74). ¿Los Santos Padres? Muy poco. Pero las Escrituras, sí. Se podría hacer una tesis sobre "la Biblia en Proudhon", como se ha hecho para Bossuet, para Hugo y para otros, y la materia sería abundante. No habría solamente que poner de manifiesto las citas numerosas, sino un halo de espíritu bíblico que se manifiesta por todas partes. Como intentaremos demostrar, la influencia bíblica ha marcado fuertemente la idea central de esta obra: la idea de la Justicia.

En casa Gauthier, en Besançon, Proudhon había trabajado en la impresión de una Biblia con traducciones interlineales del hebreo. Había imprimido igualmente la Biblia latina de Bergier. Un ejemplar de ésta le acompañaba a todas partes. El 8 de agosto de 1858 —hace tres semanas que ha debido huir a Bélgica sin llevar consigo ningún equipaje— escribe a su amigo Gustavo Chaudey, para pedirle que ponga un poco de orden en sus asuntos abandonados en París y que le envíe algunos libros. "Tengo entre mis libros, le dice, una Biblia in-quarto, latina, llena de notas marginales de mi mano, que yo no cedería ni por mil escudos (75)".

Su primera obra es completamente bíblica. Para comentar los beneficios del domingo, acude a Moisés y a la institución del sábado. El Pentateuco le proporcionará la mayoría de los elementos para la doctrina que bosqueja en sus memorias sobre la propiedad. Su "socialismo" es allí donde hay que buscarlo ante todo; es

en esta fuente donde ha bebido. Se explica en las **Confessions d'un révolutionnaire:**

"Yo no fui a buscar la luz a las escuelas socialistas que subsistían en esta época, y que ya empezaban a pasarse de moda. Dejé de parecida manera a los hombres de partido y de periodismo, demasiado ocupados en sus luchas para pensar en las consecuencias de sus propias ideas. Tampoco he conocido ni buscado las sociedades secretas: todo este mundo me parecía tan lejos del fin que yo perseguía, como los eclécticos y los jesuitas. Comencé mi trabajo de conspiración solitaria por el estudio de los antecedentes socialistas, necesario a mi parecer para determinar la ley teórica y práctica del movimiento. Estos antecedentes los encontré primeramente en la Biblia (76)".

En el curso de los años que siguen continúa su trabajo de exégesis. Algunos jóvenes acababan de fundar en Besançon una "Sociedad de emulación del Doubs". Le piden un artículo para la compilación que quisieran publicar. ¡Buena ocasión para satisfacer de una vez su afición científica y su malicia! Pero tropieza con cautelas que no había previsto. El 31 de julio de 1842 cuenta la pequeña aventura a Tissot, a quien sabe siempre dispuesto a animarlo en su espíritu de fronda anticlerical:

"Les ofrecí un trozo de filología que pareció gustarles; había allí griego y hebreo. Pero había también otra cosa: el artículo en cuestión trataba de la exégesis bíblica de uso en la Iglesia, y la conclusión era la negación absoluta de la comprensión de las escrituras por los teólogos. Citaba como prueba, entre otros pasajes extraídos de los Profetas, tres salmos que traducía por entero, con análisis gramatical, lógico e histórico, etc. (El artículo fue rechazado). Me dije para mí que yo solo tenía más valor que toda la villa de Besançon junta, porque observe Vd. que ninguno de esos socios es mejor cristiano que yo (77)".

Pronto se tomaría la revancha. En marzo de 1845, la **Revue indépendante (78)** publicaba un artículo suyo: "El **Miserere** o la Penitencia de un Rey. Carta al R. P. Lacordaire sobre su Cuaresma de 1845". Lacordaire no es aquí más que un pretexto. Proudhon ha seguido sus conferencias cuaresmales en la primacial de Lyón pero, al menos por el fondo, el estudio estaba preparado con anticipación. La idea esencial de "esta muestra de filología sagrada" es que se impide la compren-

sión de los textos bíblicos cuando, en vez de buscar el sentido obvio, se lee con el afán constante de encontrar allí figuras o profecías de Cristo. Que los predicadores dejen de discurrir, como han adquirido la costumbre de hacer, "sobre la insuficiencia de la razón, la necesidad de la fe y la metafísica de la Trinidad". Que reemprendan el estudio de los libros santos. Si pueden entonces "mostrar una sola palabra del Antiguo Testamento que haga referencia al Nuevo, esta preexistencia del catolicismo en el pensamiento judaico "será el mayor de los milagros". Pero un examen serio les quitará esta ilusión. Deberán reconocer que nada en las escrituras judías hace referencia a la "misión del Hombre-Dios ni a los viajes de San Pablo, ni a las persecuciones de los emperadores, ni a las instituciones cristianas" y la relación de padre a hijo que se pretendía establecer entre el catolicismo y el judaismo, aparecerá como lo que es: "una alucinación de crítica, una falsa exposición de la historia (79)".

¡Eterna controversia! La misma que en otro tiempo hacía andar a la greña al apologista San Justino y al judío Trifón. **Mutatis mutandis,** es la que enfrenta hoy a los profesores de exégesis y a los entusiastas de Claudel. Como ocurre a menudo, los adversarios no pueden entenderse porque no están en el mismo plano y no hablan de la misma cosa. Proudhon no disipa el malentendido, ni más ni menos que otros. Al negar que la Biblia judía contenga la forma que sea el detalle exterior de los hechos de la historia cristiana, descarta una imaginación simplista y una visión todavía muy carnal, pero no plantea siquiera el problema del simbolismo escriturario ni el de la figuración del Nuevo Testamento por el Antiguo. Entre las "alucinaciones" de los teólogos o de los predicadores y la miopía de los historiadores positivistas, es de lamentar que no haya sabido encontrar una **vía media.** El, que no era inaccesible al principio del simbolismo y que incluso hace uso de él para definir, tal como él lo ve, el interés de la revolución en la Iglesia, él que escribía un día: "toda la historia es figurativa", se ciega por su postura irreligiosa, así como otros por su pos-

tura metódica. Su crítica, estrecha y demasiado maliciosa, tenía al menos el mérito de llamar al estudio científico de la Biblia a un clero que lo descuidaba demasiado. El mismo no se contentaba con este análisis de **Miserere.** Desde 1844 esperaba poder llevar a cabo pronto una recopilación de sus fragmentos de exégesis y se recreaba con la idea de que este volumen sería para Francia "lo que el libro de Strauss fue para Alemania (80)". Todavía en 1853 proyecta publicar un nuevo libro que "aumentado y embellecido con estudios bíblicos a la manera del **Miserere**", forme un buen volumen in-octavo (81). Escribe a Tissot que de vez en cuando trabaja en "un poco de filología bíblica para el regalo de nuestro clero (82)". Cuida su conocimiento del hebreo. Se vale de ello cuando llega la ocasión. Así, por ejemplo, en **Justice,** a lo largo del estudio sobre la sanción moral, inserta una traducción y un comentario del Salmo XVIII. La traducción corriente del primer versículo no le satisface; él lo traduce así:

Los cielos describen la gloria de Dios
y el firmamento muestra la obra de sus manos.

y rechaza, afianzando su crítica con toda una discusión sobre el texto original, el "caeli enarrant" de la Vulgata (83).

Se han podido editar entre sus obras póstumas tres volúmenes, titulados: **Bible annotée.** Otra obra póstuma en dos tomos: **Césarisme et Christianisme,** contiene una gran parte relativa al Nuevo Testamento y a los orígenes cristianos. Durante toda su vida sigue de cerca los trabajos de la exégesis alemana, tanto como le permitían los estudios críticos y las traducciones. Es severo a su respecto. "Los alemanes, dice, han adorado demasiado a la Biblia para no decir de ella toda clase de abominaciones (84)". No encuentra disculpa ni para Strauss ni para Feuerbach. "A fuerza de mitologizar el Evangelio", Strauss ha desconocido "hechos palpables de un realismo mucho más instructivo"; este sistema, "que tiende a interpretarlo todo por mitos salidos espontáneamente de la conciencia de las masas, es tan falso como el sistema de los llamados racionalistas (85)". En

cuanto a Feuerbach, su sistema de exégesis le parece no menos "falso y exagerado". En su opinión, ni uno ni otro "han dicho la auténtica verdad sobre el mosaísmo y el cristianismo (86)".

Dupuis, que cuenta todavía con partidarios, no le merecía mejor opinión. Un cierto Camilo Magré envió un día a Proudhon un opúsculo del cual era autor, sobre la vida de Jesús. Proudhon reconoció en él una divulgación de la teoría de Dupuis sobre **L'Origine de tous les cultes,** situado en la mitología solar. Queriendo ser educado, comienza su carta agradeciendo con una fórmula elogiosa (su sinceridad no excluía jamás la cortesía); pero pronto viene la crítica, radical:

"Su idea, que es la de Dupuis, me ha parecido siempre profunda y verdadera... Pero esta idea no es toda la verdad; y si no se puede negar que la especulación astronómica haya servido de vestidura a la idea religiosa, es preciso reconocer también que no da cuenta completamente de la idea en cuestión.

Aquí está el error de Dupuis y el punto débil de su magnífica teoría. Es que la palabra, aunque íntimamente ligada a la idea, no basta por sí sola para dar cuenta de todas las operaciones del entendimiento... M. Renan ha caído en un error análogo cuando ha creído explicar el cristianismo por la superstición de una época y la supercherías de un individuo, que no sería otro que el mismo Jesús (87)".

Se ha visto antes la serenidad con que Proudhon juzgó la **Vie de Jesus** de Renan. En 1858 había censurado su mezcla de "erudición germánica y de literaturismo". No es así, confiaba él a Tilloy (88), "como actuaban nuestros verdaderos filólogos, Abel Rémusat, Eugenio Burnouf, Letronne. Ellos se daban por entero a la ciencia y a la verdad". A la interpretación renaniana de los Evangelios, opone su propia interpretación, y los dos retratos de Jesús que resultan, son distintos en todo lo posible: "M. Renan ha concebido a su héroe como un místico puro, idealista e incluso quietista, revolucionario por irritación, por accidente y contra su voluntad; en tanto que yo, yo le creo ante todo... moralista, reformador social; en una palabra, justiciero (89)". Por otra parte, tiene el suficiente buen sentido para reconocer que su "Jesús" no es más puramente histórico que otros. Es un Jesús proudhoniano, como el de Re-

nan es un Jesús renaniano. "Adivina Vd. fácilmente, escribe a J. Buzon, que si M. Renan ha hecho un Jesús a su propia imagen, yo no podía evitar el hacerlo a la mía"; y, añade modestamente, "salvo las razones que pueda dar M. Renan, creo que mi tesis está tan bien fundada en la historia como la suya (90)". Nosotros diremos que no peor fundada. La iniciativa de Renan tendrá al menos una ventaja. "Lo que quiera que se piense después de su trabajo, el golpe está dado por lo menos. La idea de un Cristo puro hombre, personaje real, humano, histórico, se habrá metido en las mentes. Esto que se ha ganado (91)". Más todavía que en los creyentes, Proudhon piensa aquí en los mitólogos, estos soñadores: "Apenas se creía en el Verbo, pero se razonaba, se hablaba de Jesús como si él hubiera sido el Verbo; se permanecía en la convención católica. M. Renan nos ha hecho salir de ella (92)". Lo que reprocha a su antagonista no es el principio de su obra. Tampoco es, a fin de cuentas, un error histórico o psicológico; en semejante materia, nadie puede jactarse de decir rotundamente: aquí está la verdad, eso es lo falso, porque "no se sabe respecto a Jesús más que lo que se puede inducir de los Evangelios; ahora bien, esto es un jeroglífico que no será nunca resuelto del todo (93)". El error de Renan es ante todo de orden filosófico y espiritual. Consiste en una especie de "idealismo místico", cuyas consecuencias son temibles: porque "el ideal... es la fuente misma del pecado, siempre que se le concede la prepotencia sobre la razón práctica; en otros términos, sobre la moral (94)".

Para poner de relieve el concepto que él mismo se forma de Jesús, Proudhon usa dos fórmulas en las cuales reconoceremos una vez más su extremismo acostumbrado. Una y otra le son dictadas todavía por la necesidad instintiva de llevar la contraria a Renan. "La religión, para él, dice en primer lugar, era lo secundario (95)". Entendemos por ello este sentimiento que, cuando se impone, origina tan rápidamente este "idealismo místico" que Proudhon reprueba y en cuya categoría confunde la espiritualidad de una santa Teresa o de un San Francisco de Sales y todas las varieda-

des de quietismo. Lo que dominaba en Jesús era, por el contrario, "el sentimiento elevado de la moral y sobre todo de la justicia (96)". También fue él el autor de "la primera y más grande de las revoluciones (97)". Podemos observar de pasada el parentesco de estos puntos de vista proudhonianos con la tesis reciente de ciertos historiadores de la religión que oponen los dos tipos del místico y del profeta —el primero replegado dentro de sí mismo y huyendo de la ilusión del mundo, mientras que el segundo actúa en la historia predicando la justicia social—, y deploran la invasión del misticismo, sobre todo a partir del pseudo Dionisio, en una religión que, por sus orígenes evangélicos, era un puro profeticismo (98). Proudhon, que no sentía ninguna simpatía por el protestantismo, se aproxima aquí a una tesis que más de un protestante hace valer hoy contra las posiciones católicas. La lleva incluso al extremo, insistiendo de tal manera en ciertas consecuencias sociales del Evangelio, que parece hacer de ellas en cierto modo el único pensamiento de Cristo (99).

Otra fórmula que repite en muchas ocasiones: Jesús no se ha dicho nunca Mesías; fue por el contrario "un anti-Mesías", "un anti-Cristo". "Según M. Renan, Jesús se ha presentado a sí mismo como el Mesías; según mi opinión, se le ha hecho pasar por tal (100)". Los Evangelios, que son "composiciones perfectamente reflexionadas, en ningún caso de inspiración popular", han sido escritas por hombres "imbuidos de las especulaciones anteriores al advenimiento de Jesús"; son el fruto de un "fraude piadoso", que puede explicarse por "las costumbres de la época" y cuyo éxito no debe asombrarnos demasiado: "Ha quedado tan poco de la figura del Galileo, su misión ha sido tan corta (de tres a seis meses), el escenario de su predicación tan estrecho, su desaparición tan hábilmente operada, que al cabo de veinticinco o treinta años no se debía saber nada de su persona (101)". Sin disimularnos la gravedad de una explicación semejante, que abre una fosa entre Jesús y sus discípulos, y por tanto parece impedirnos el encontrarle a través del testimonio de ellos (102), nos sentiremos sin embargo un

poco tranquilizados sobre el sentido de la fórmula, escuchando cómo el mismo Proudhon nos dice que "el mesianismo es algo muy distinto de lo que se cree (103)" y recalca esta glosa en **Césarisme et christianisme:** "Jesús... es el anti-Mesías, en el sentido de los judíos (104)".

Lo que quiera que sea de estas exageraciones y de lo que de ellas conviene rebatir, sea lo que sea de la incomprensión demasiado cierta de nuestro exégeta respecto a lo esencial, es cierto que la figura de Jesús se **impuso** de una manera única a la admiración de Proudhon. Es éste un hecho que nos guardaremos de despreciar. Brilla en más de una página de su obra en las mismas que manifiestan mejor la estrechez e insuficiencia de sus puntos de vista:

"Las enseñanzas de Jesús son totalmente sociales, ni políticas ni teológicas. No se compromete con las vanidades ambiciosas del poder, ni se pierde en las sutilezas de la teología y la metafísica. **Neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me!** No teologiza jamás.

En Jesús, la revolución social y moral adquiere conciencia de ella misma; esto es lo que la hace tan precisa, tan fuerte, tan nueva, tan superior... Al cabo de dieciocho siglos sigue tan nueva, tan superior, tan en circunstancia y tan oportuna como en tiempos de Pilatos y Tiberio.

¿Qué pesan hoy, en la balanza de la historia, esas doctrinas judáicas, zoroastrianas, platónicas, gnósticas, cabalísticas, etc., que durante siglos, olvidando la idea galileana, se disputaron la posición del espíritu humano y la dirección de la reforma? ¿Qué es la teología católica misma, heredera y suprema expresión de todos estos sueños? Nada, nada. Una nueva evolución de la humanidad ha recogido en nuestros días una explosión igual de los dolores del pueblo y, como en el primer siglo de nuestra era, ha conducido a la misma conclusión. Justicia, moral, libertad, fraternidad: he aquí la última conclusión del siglo XIX, como lo fue del primero. La palabra y la idea de Jesús, sobreviven pues, más potentes, más grandiosas que lo parecieron nunca: es el único hombre de toda la antigüedad que no ha sido disminuido por el progreso y que es todavía nuestro contemporáneo (106)".

En las notas que acumulaba con vistas a su vida de Jesús, Proudhon declara que "el cristianismo es el

hecho más grande de la historia universal (107)", y esboza un retrato de su fundador que no está lejos de reconocerle una verdadera transcendencia; salvo pequeñas diferencias, son expresiones análogas a las que hemos recogido después del autor de **Deux sources:**

"Los filósofos antiguos son a Jesús lo que los retóricos y humanistas son a Homero, Píndaro, Herodoto, Demóstenes. Establecen **preceptos,** no producen una **obra.** No saben ni siquiera cómo producirla...

He aquí lo que dobla la admiración: Jesús se encuentra al nivel de su idea, no sólo por la palabra, sino también por su vida...

Sócrates: Su idea está muy lejos de tener la altura de la de Jesús... *Jesús es más alto que Sócrates;* y como su idea no tiene ni tendrá jamás igual, no dudo en decir que su individualidad es **sin igual;** su genio, su verbo, sin igual.

Esto no podría encontrarse dos veces en la historia de la humanidad (108)".

Aunque concediendo un precio real a este testimonio, no atribuyamos a la exégesis de Proudhon una importancia que no merece. No le transformemos en un especialista de historia bíblica ni de los orígenes cristianos. Su estudio sobre el **Miserere** le había atraído, parece ser, fuertes críticas de su amigo Bergmann, que era un verdadero sabio (109). Cuando pretendía, escribiendo al mismo Bergmann, tener "materiales completamente preparados para una vida de Jesús", se hacía algunas ilusiones. Asimismo cuando añadía: "Poseo igualmente un estudio muy original sobre el mesianismo, al que denominaré mejor con estas palabras: "Fisiología de la conciencia humana según la historia religiosa de los hebreos". Este trabajo está igualmente muy avanzado en cuanto a materiales, y la redacción, tal como yo la concibo, es muy poca cosa a mis ojos (110)". Sabemos que en el período de incubación de cada una de sus obras, pasaba por una fase de entusiasmo e infatuación. Además, él no estaba aquí en su verdadero dominio, —él mismo debía presentirlo obscuramente, pues no hizo nunca el último esfuerzo para terminar—, y demasiadas ideas fijas venían, por añadidura, a falsear su juicio de historiador. Trata a los evan-

gelistas de "compiladores absurdos (111)". Su **Bible annotée** está llena de observaciones cursivas que demuestran una lamentable incomprensión, tanto del cristianismo en general, como, por ejemplo, de San Juan, a quien llama en algún lugar el "apóstol dulzón (112)", o sobre todo de San Pablo. El apóstol de los gentiles le inspira sentimientos análogos a los que expresará Renan. "Este hombre, dice, es el tipo de sectario, celoso, terco, insociable"; con él "la especulación toma el lugar de la conciencia (113)"; pasajes enteros de sus cartas son un verdadero "fardo de sutilezas", "su manía por las citas y las falsificaciones del Antiguo Testamento" le lleva a "divagaciones", sus razonamientos nos hacen rodar "por un abismo de absurdos (114)", etc. Es un "maníaco", un "espíritu falso (115)". Proudhon sabe algunas veces admirar la fuerza de su prosa (116), pero no parece que haya sido nunca atraído por la fuerza de su doctrina (117). En **Justice**, da del "ágape fraternal" de los primeros tiempos de la Iglesia, una interpretación absurda, que defiende después en dos largas notas, por una exégesis del capítulo quince de las **Actas** y por la primera epístola a los corintios: aquí, francamente, desvaría... (118).

No hay lugar para detenernos más en una parte de la obra proudhoniana que no está entre las más sólidas. Una vez más, y a pesar de sus pretensiones, la exégesis de Proudhon cuenta poco. Lo que cuenta verdaderamente es su cultura bíblica. Esta es grande y profunda; da a todo su pensamiento un sello, viste toda su obra literaria con una capa de esplendor. La Biblia fue el gran maestro de este autodidacta; "la ha deletreado, desgranado letra por letra en su juventud de impresor, y el espíritu del Libro santo le ha penetrado tanto más profundamente cuanto que él era de una materia ya impregnada por la tradición oral, con esta imaginería bíblica de los cien personajes diversos, cuyo colorido, vida, movimiento, gestos simbólicos, animaban el tinte gris del fondo popular (119)". Las alusiones, las citas bíblicas, acuden espontáneamente a su memoria, como les ocurre a otros con los clásicos profanos. ¿Quiere un texto que sirva de exergo a sus **Con-**

fessions? Toma un versículo del Deuteronomio: "Levabo ad caelum manum meam, et dicam: Vivo ego in aeternum. Levantaré la mano hacia el cielo y diré: Mi **Idea** es inmortal (120)". En la conclusión de la misma obra, puntúa con el Eclesiastés su célebre invocación a la Ironía: "Te revelaste antaño al Prudente sentado en su trono, cuando él clamó ante este mundo donde figuraba como un semidiós: ¡Vanidad de vanidades! (121)". Queriendo, en **Justice,** resumir su pensamiento sobre la Apología del cristianismo, tan en boga entonces, de Augusto Nicolas: "M. Nicolas, dice, ha leído en Job esta frase del Eterno: **Quis est iste, involvens sententias sermonibus imperitis?** Es el único recuerdo que me ha quedado de la lectura de sus cuatro tomos (122)". Dirigiéndose a los partidarios de la propiedad literaria, les dice: "Se os puede aplicar la frase del gobernador de Judea a San Pablo: **Multae te litterae perdiderunt** (123)". En **Guerre et Paix,** las reminiscencias, las imágenes, las metáforas bíblicas abundan, son cien veces más numerosas que las citas propiamente dichas. La memoria inagotable las alimenta con la idea en movimiento, para sostener, reanimar, prolongar el aliento belicoso. Este versículo del Exodo: "El Eterno es un guerrero", sirve de exergo al libro primero; y este grito de Job: "Militia est vita hominis", domina toda la obra... No son sólo sentencias sueltas lo que Proudhon saca del Libro sagrado. De la Biblia ha tomado ese ritmo de vida agonística que contiene, expresado ardientemente en palabras inspiradas, la idea de la grandeza del hombre y la idea de "misión" de un pueblo. Es por lo que, aunque no cita a Ezequiel, se hace eco continuamente de su cólera contra los falsos profetas de todas las paces imposibles... (124).

Teólogo por fuera, exégeta de fantasía, Proudhon es en nuestra literatura uno de los grandes representantes de la tradición bíblica.

CAPITULO III

LA DIALECTICA DE PROUDHON

I PROUDHON MARX Y HEGEL

El primer encuentro de Proudhon y Karl Marx debió ocurrir en París en septiembre de 1844. Marx tenía veinticinco años; estaba en Francia desde octubre de 1843. Proudhon tenía treinta y cinco años.

Ningún documento directo nos ha llegado de este encuentro, ni sobre los meses que siguieron. Proudhon no hace alusión a él ni en su carnet de 1844 ni en su correspondencia de esta época. Lo que sabemos es retrospectivo. Parece que los dos hombres se vieron con frecuencia durante todo un año: Marx sería expulsado de Francia en diciembre de 1845, y se retiraría entonces a Bruselas. Es de suponer que en el curso de ese año parisino sostuvieran largas conversaciones, análogas a las que Proudhon tendrá dos años más tarde con el ruso Bakounine (1). "Yo conozco a más de veinte alemanes, todos ellos doctores en filosofía", escribía a Micaud el 7 de noviembre de 1845 (2). Entre estos se encontraban Carlos Grün, Ewerbeck, Arnold Rüge, Fichte el joven y Marx. Este debía declarar más adelante: "En el curso de largos debates, que se prolongaban algunas veces du-

rante toda la noche, yo le infectaba, para su desgracia, de un hegelianismo que no podía comprender, a causa de su ignorancia del alemán (3)".

Así pues, según Marx, Proudhon, que ha conocido a Hegel por él, ha querido aplicar el método hegeliano a sus estudios sociales. Pero, habiéndolo comprendido mal, la aplicación que ha intentado no vale nada. "Yo soy responsable hasta cierto punto de su "sofisticación", palabra que emplean los ingleses para designar la falsificación de una mercancía (4)". La tesis se afirma en 1847, en la obra de Marx escrita en Bruselas y que publica en francés bajo el título: **La Misère de la philosophie.** "M. Proudhon, dice, no tiene de la dialéctica más que el lenguaje". Esta obra es reimpresa después de la muerte de Proudhon, en la carta al **Sozial-Demokrat,** que ya hemos citado antes:

"He demostrado qué poco había penetrado Proudhon en el misterio de la dialéctica científica: cómo, por otra parte, comparte las ilusiones de la filosofía "especulativa..." No habiendo comprendido jamás la dialéctica científica, sólo llegó al sofisma.

(Creyéndose revolucionario y dialéctico), en el fondo no es más que un pequeño burgués traqueteado constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo...

El pequeño burgués dice siempre: "de un lado" y "por el otro lado"... Es la contradicción viva. Si es además, como Proudhon, un hombre de espíritu, sabrá pronto hacer juegos malabares con sus propias contradicciones y elaborarlas según las circunstancias en paradojas sorprendentes, alborotadoras, algunas veces brillantes (5)".

La afirmación de Marx, con el juicio de valoración que la acompaña, ha sido recogida por varios historiadores de Proudhon y de su pensamiento. Así Renouvier, que por otra parte no entra en el detalle de las relaciones de los dos pensadores. "Fascinado, escribe, por el método hegeliano, del que no entendía ni siquiera el uso... (6)". Así, sobre todo, M. Armand Cuvillier, en el tomo segundo de la obra colectiva **A la lumière du marxisme...** (7).

"Proudhon, que tenía... pretensiones a la filosofía y que había ya "oído hablar", según su propia expresión, de Hegel, debió preguntar ávidamente a Marx... Observemos que es precisamente en este momento, como señala su carta del 24 de octubre de

1844, cuando Proudhon concibe la idea de las **Contradictions économiques,** es decir, la idea de aplicar el método dialéctico —mejor o peor comprendido...— a los hechos económicos".

Pero no hay que dar mucho crédito a tales juicios. El artículo de Renouvier es un panfleto del principio al fin, lleno de reflexiones y de acusaciones injustas (8). En cuanto al capítulo de M. Cuvillier, no se puede evitar el encontrarlo demasiado parcial. Todo está visto, según el espíritu de propaganda de la obra en que está inserto, a la mayor gloria, o mejor dicho a la exclusiva gloria de Marx y del marxismo. Los juicios más insignificantes del semidiós son seguidos ciegamente (9). Queda el testimonio del mismo Marx, que necesita ser criticado. Se nota en su propósito, efectivamente, una hostilidad violenta respecto a Proudhon, con quien no había tardado en indisponerse.

Esta enemistad se explica ante todo por "la franqueza de Proudhon y su marcada personalidad (10)", mientras que Marx "necesitaba reinar solo (11)". En mayo de 1846, Marx escribió desde Bruselas a Proudhon para interesarle en un proyecto de correspondencia regular que quería crear entre socialistas de diversos países: primer esbozo de "la Internacional". Proudhon había aceptado en principio, pero se había negado, si bien educadamente, a comprometerse. Desconfiando del dogmatismo y del instinto tiránico de Marx, le había puesto en guardia contra la tentación a la que había sucumbido su compatriota Martín Lutero, protagonista de una nueva intolerancia: "No consideremos nunca, había concluido, una cuestión como ya terminada, y cuando hayamos empleado hasta nuestro último argumento, volvamos a comenzar, si es preciso, con la elocuencia y la ironía; con esta condición entraré gustosamente en vuestra asociación; si no, no (12)". Más grave todavía, Proudhon se había negado al mismo tiempo a aliarse en una querella que Marx buscaba a Karl Grün (13); había defendido a éste con gran delicadeza, e intentado incluso reconciliarlos en un trabajo común (14). En fin, había publicado un libro, **Philosophie de la misère,** en el que Marx podía discernir rasgos de su propia influencia y de la de su maestro Hegel, pero ya asimilados li-

bremente (15). Esto era demasiado. Marx era "vanidoso y celoso (16)", tenía "el don fatal de no poder abandonar una querella sin dejar en la sangre de su adversario el veneno de un sarcasmo personal (17)". Desde entonces no cesará en su críticas contra Proudhon (18), el cual, por su parte, se mostrará igualmente severo respecto a él (19).

En la **Sainte Famille**, que apareció en enero de 1845, Marx, junto con Engels, hacía todavía un gran elogio de Proudhon, a quien defendía contra E. Bauer. Hacía profesión de admirar los dos folletos sobre la propiedad, este "manifiesto científico del proletariado francés" y no consideraba de ningún modo a su autor como su discípulo. En junio del 47, el cambio es completo. En la **Misère de la philosophie,** compuesta durante el invierno 46-47, como una réplica a la **Philosophie de la misère,** Proudhon es atacado y ridiculizado hasta el punto que esta obra ha merecido ser llamada el anti-Proudhon (20). Marx satiriza en ella "las oleadas de su chochez" y quiere mostrar "qué poco ha penetrado en el misterio de la dialéctica". Más tarde hablará de su "confusión (21)". A propósito de su controversia con Bastiat, escribirá: "Esto sobrepasa en charlatanería, poltronería, alboroto y debilidad a todas las otras producciones del mismo autor"; "nuestro hombre, añadirá, hace una gran exhibición de la dialéctica hegeliana (22)". Y todavía en 1866 a Kugelmann:

> "Los señores parisinos... preconizan de hecho una vulgar economía burguesa, contentándose con el idealismo a lo Proudhon. Proudhon ha hecho un daño inmenso. Su apariencia de crítica y de oposición a los utopistas (él mismo no es más que un utopista, pequeño burgués, en tanto que en las utopías de un Fourier, de un Owen, etc., se encuentra el presentimiento y la expresión fantástica de un mundo nuevo) han seducido y corrompido primero a la "juventud brillante", los estudiantes, luego a los obreros, sobre todo a los parisinos que, en calidad de obreros de lujo, siguen, sin saberlo, fuertemente ligados a todas las antiguallas (23)".

Resumiendo, para Marx, Proudhon, incapaz de comprender la filosofía hegeliana que Marx le había descubierto, fue "una viva contradicción". Pero también sabemos que Marx, "personal hasta la locura", ha juzgado a Proudhon con partidismo.

Si preguntamos ahora a Proudhon, sus declaraciones retrospectivas parecen contradictorias. Parece convenir, por una parte, que él no conocía a Hegel antes de haber encontrado a Marx y al pequeño grupo de hegelianos alemanes que gravitaba alrededor de él, y que, una vez que lo hubo conocido por ellos, quiso aplicar su método. Pero, por otra parte, nunca le vemos hacer papel de discípulo suyo.

Se ha querido corroborar los dichos de Marx por los de Karl Grün. Pero sólo se ha podido cometiendo un error de interpretación. Según Marx, Grün se habría jactado de ser el preceptor de Proudhon en lo que se refiere a filosofía alemana. Pero el mismo Proudhon ha respondido de esta manera: "Grün no me ha revelado nada en absoluto; si él ha dicho eso, ha dicho una impertinencia, de la que estoy seguro que se arrepiente (25)". El error ha sido acreditado por Saint-René Taillandier en su artículo de la **Revue des Deux Mondes,** donde traducía incorrectamente una frase de Grün (26). Langlois, el editor de la correspondencia de Proudhon, debía engañarse también a su vez: "Fue Carlos Grün, escribe, el que le dio la substancia de las ideas hegelianas (27)". La misma aserción hace Henri Baudrillart (28), Henry Michel (29), Paul Thureau-Dangin (30), Georges Gurwitch mismo (31). Pero ya Sainte-Beuve no había dejado de observar el error de traducción cometido por Saint-René Taillandier. En realidad basta con leer, incluso en la traducción de éste, la página entera de Grün, para ponerlo todo en claro. Grün no dice que él haya enseñado Hegel a Proudhon, dice, por el contrario, que Proudhon lo conocía ya y que había "comprendido perfectamente" el principio de su dialéctica, "esta inmensa verdad, donde tantos franceses han encontrado su Waterloo". "Solamente, añade Grün, él no tenía todavía ningún conocimiento de la disolución de la filosofía alemana por la crítica, y del anonadamiento de toda sistematización filosófica. Yo he tenido el placer infinito de ser, **en este punto, el privado docente,** por así decir, del hombre que, después de Lessing y Kant, probablemente no ha sido superado por nadie en vigor de penetración (32)". Este párrafo está

fechado el 4 de enero de 1845, quince días después del suceso. Grün había tomado nota de su conversación el mismo día, y sus dos relatos son perfectamente concordantes: "20 de diciembre del 44. Hoy he pasado una hora deliciosa con Proudhon. Hemos cambiado cien millones de ideas. Yo le he hablado de la filosofía alemana y de su disolución realizada por Feuerbach... Traté de exponerle qué serie de ideas llevaban a Feuerbach a negar la religión..., cómo la ciencia del absoluto había llegado a ser para él una antropología (33)". Resumiendo, lo que Grün ha revelado a Proudhon, según el testimonio del mismo Grün no es Hegel, sino Feuerbach (este Feuerbach en quien él veía culminar todo el esfuerzo del pensamiento alemán, y cuyos papeles póstumos había de editar más tarde). Proudhon comprendió en seguida el alcance de esto: "¡Pero esto es la realización de la obra de Strauss (34)!" Grün se admira de la exactitud de la observación. Pero se hace vanas ilusiones, cuando concluye: "Espero haber preparado el camino para obtener un resultado inmenso; no habrá más que una sola ciencia social a los dos lados del Rhin (35)". Proudhon ha asimilado la lección al primer golpe: no ha dado su adhesión, sin embargo. A la mañana siguiente le vemos por el contrario ocupado en refutar a Feuerbach, cuya importancia no negará, pero de cuya filosofía no hará más caso que de la exégesis de Strauss. Los **Carnets** de 1845 y 1846 dan testimonio de sus primeras reacciones, que son muy vivas, y la **Philosophie de la misère** será, desde la primera página, una toma de posición terminante frente al humanismo de Feuerbach (36).

Cuando Proudhon entró en relación con Marx y Grün, conocía ya algo de Hegel desde hacía por lo menos cinco o seis años. Así lo atestigua una carta que envió a Tissot el 13 de diciembre de 1839: "La lógica de Hegel, tal como yo la entiendo, satisface infinitamente más a mi razón que todos los viejos apotegmas con los que nos han atiborrado desde la infancia, para darnos cuenta de ciertos accidentes de la razón y de la sociedad (37)". Lo atestiguan también algunos pasajes de la primera (38) y de la segunda memoria sobre

la propiedad (39), donde se trata de tesis, antítesis y síntesis. Todavía Grün, más objetivo decididamente de lo que Marx quería hacer creer, había anotado: "Se ha ocupado lo bastante de la ciencia alemana como para pegar su oreja a la tierra cada vez que el espíritu se agita al otro lado del Rhin... Ha sabido apropiarse la substancia misma de nuestra ciencia, y con nuestras ideas ha cargado sus cañones contra la propiedad (40)".

Sin embargo, Proudhon no había podido leer a Hegel mismo: ni en su texto, puesto que no sabía alemán, ni en una traducción, pues, salvo el curso de estética, Hegel no será traducido al francés (por Vera) hasta 1875. Declara el 19 de enero de 1845: "Jamás he leído a Hegel (41)". No podía tener por tanto más que un conocimiento rudimentario, puede que poco exacto, obtenido a través de algunas exposiciones y comentarios aparecidos en francés (42). Es después de estos trabajos cuando critica y expone el sistema hegeliano en dos parágrafos de **Création de l'ordre** (43), y es todavía después de Willm cuando hablará de ello en **Justice** (44). Se habrá observado la fórmula modesta que emplea en la carta citada hace un momento: "La lógica de Hegel, tal como yo la entiendo...".

Cualquiera que sea el grado de conocimiento que Proudhon pudiera tener de Hegel en el momento de su encuentro con Marx, no debe olvidarse que él no era ya un joven. Había sufrido influencias diversas, sobre todo la de Fourier, su conciudadano, también amante de la dialéctica, y a quien discute con gran extensión en **Création de l'ordre** (45). El tenía sus ideas. El tenía su dialéctica. Estaba empeñado en poner a punto un "Método serial" y de determinar categorías (46). Más bien es Marx quien, diez años más joven, hubiera podido aprender de él, y puede ser que le deba más de lo que confiesa y dice de ordinario (47). Es cierto que en los años que siguieron a su encuentro, el pensamiento proudhoniano debía penetrar rápidamente en Alemania y en Austria (48), así como en Rusia, y el nombre de Proudhon debía ser bien pronto célebre. Sin embargo, accesible a todas las influencias, Proudhon tuvo entonces un momento de hegelianismo más pronunciado,

al menos aparentemente; de aquí una fórmula como ésta que se lee en una carta a Ackermann del 4 de octubre de 1844: "Yo empleo la dialéctica más profunda, la de Hegel (49)". De aquí también el propósito que expresa un poco más tarde a Langlois: "Mis verdaderos maestros, quiero decir los que hacen nacer en mí ideas fecundas, son tres: en primer lugar la Biblia, luego Adam Smith y por último Hegel (50)".

Confesará un día, exagerando incluso, esta fiebre hegeliana pasajera. Se la reprochará, criticando a Hegel en nombre de un método personal mejor afirmado y más consciente. Hablará del "grave error" que ha cometido "con su fe en Hegel" y que está "tratando de corregir en todo (51)". En una nota de **Justice** dirá que "al modo de Hegel", había adoptado en sus **Contradictions économiques** la idea de la síntesis, que ha repudiado después (52). Igualmente en **Théorie de la propriété:** "La dialéctica de Hegel, que yo había seguido en mi **Système des contradictions économiques,** confiadamente..." Estas declaraciones son exageradas. Como dice justamente Roger Picard, en el momento de componer **Philosophie de la misère,** Proudhon "ha reconocido en el método hegeliano algún parentesco con su método propio, y se ha visto tan encantado como sorprendido de esta halagadora coincidencia (53)". En el fondo, es más un lenguaje lo que toma que una doctrina. Vamos a ver que la "síntesis" de **Misère,** a pesar de su nombre hegeliano, es ya casi el equilibrio de **Justice** y de **Guerre et Paix.** Por lo demás, una carta del 19 de enero de 1845, anunciando a Bergmann la idea del nuevo trabajo, pone perfectamente las cosas en su punto:

"...Esta necesidad de disciplina para la razón es lo que yo he creído inaugurar el primero, bajo el nombre de teoría o dialéctica serial, y de la que Hegel ha dado ya una constitución particular.

Según los nuevos conocimientos que he hecho este invierno, he sido muy bien comprendido por un gran número de alemanes, que admiraron el trabajo que he realizado para llegar, solo, a lo que ellos pretenden poseer en exclusiva. No puedo aún juzgar el parecido que hay entre mi metafísica y la lógica de Hegel; pero estoy persuadido de que voy a emplear su lógica en mi

próxima obra; ahora bien, esta lógica no es más que un caso particular, o si tú quieres, el caso más simple de la mía (54)".

Concederemos que éste no es el lenguaje de un simple discípulo, de un hombre que acaba de recibir una revelación.

En sus explicaciones, hay motivos para dar la razón a las alegaciones de Karl Marx y a la vez negársela. **Contradictions économiques** reflejan en efecto una influencia hegeliana, debida al menos en parte a la muy reciente influencia de Marx. Pero aunque el mismo Proudhon haya lamentado más tarde su hegelianismo, no fue siquiera entonces hegeliano más que en la superficie; lo fue menos de lo que creía y de lo que confesaba. La razón verdadera es, no que fuera un discípulo insuficiente, sino más bien que era un filósofo, bueno o malo, en posesión ya de su personalidad, Marx tuvo una clarividencia malévola. Discernió pronto en la obra de este hombre, al que hubiera querido atraerse, la realidad de otra dialéctica distinta a la de Hegel, dialéctica que no debía perfilarse netamente a los ojos del mismo Proudhon hasta el tiempo de **Justice.** El la juzga severamente, no viendo en ella más que un hegelianismo "adulterado", pero la adivina.

Proudhon llevaba en sí su dialéctica, pero ésta no se destaca más que progresivamente a través de las ideas de los autores cuya influencia sufría. Los editores del pequeño volumen de **Lettres choisies** hacen a este respecto una observación exacta. Fue a propósito de la frase siguiente, sacada de una carta a Ackermann del 25 de noviembre de 1843: "La religión y la filosofía son en mi opinión dos estados preparatorios de la sociedad, la tesis y la antítesis del espíritu humano". Ahí está, dicen Halévy y Guilloux, "Hegel puesto sobre Comte. Proudhon no ha salido aún de la fiebre de las lecturas (55)". Observaciones análogas podrían hacerse para la influencia de Fourier, para las de Bakounine, de Feuerbach, etc. Lo que importa solamente hacer constar aquí

es que las conversaciones con Marx y la composición de **Contradictions économiques** en el curso del año 1844-1845, marcan la última etapa de esta gran "fiebre" de descubrimientos, de asimilaciones rápidas, de influencias no dominadas.

Puede decirse, pues, si se quiere, que Proudhon fue hegeliano en **Contradictions économiques,** como había sido fourierano y comtiano en **Création de l'ordre,** lo que no es conceder demasiado. Se puede también añadir que no ha comprendido a Hegel mejor de lo que había comprendido a Fourier. La verdad es que él era él mismo y que no se servía de otros más que para mejor encontrarse a sí mismo. Fue feliz al encontrar —o creer encontrar— en el Hegel del que le hablaba Marx, un filósofo más profundo que aquel al que había criticado en el curso de los años precedentes según "los plagios de Cousin (56)". Encontraba en él una idea que era ya suya, y gracias a la cual le parecía tomar conciencia mejor de la suya propia, que le ayudaba por lo menos a precisársela, aunque fuera todavía imperfectamente. Porque estaba todavía en la época en que su pensamiento propio, aunque original, no estaba lo bastante maduro para no depender en su expresión de sus lecturas y de sus descubrimientos sucesivos. Pero a partir de esta fecha su genio se afirma cada vez más y se hace dueño de las principales direcciones de su espíritu, se crea su método y su dialéctica. Prosigue, con una lucidez creciente, una crítica de la filosofía alemana que había emprendido hacía ya varios años (58), y después de una especie de paréntesis —que no fue nunca, lejos de ello, un consentimiento incondicionado—, se opone a Hegel de forma definitiva y perfectamente razonada (59).

II- PROUDHON Y KANT
LA ANTINOMIA PROUDHONIANA

Proudhon conoció pronto a Kant, y más fácilmente que a Hegel. Mantenía correspondencia regular con Tissot (1), que era entonces el especialista y el traductor. Hacia 1839-1840, si hay que creer lo que dice en sus cartas a Bergmann y a Pérennes, lo lee "todos los días (2)". Hablará con respeto de "la dialéctica fundada por Kant" y éste será para él hasta el fin "el venerable Kant (3)". En un artículo de **La Voix du Peuple**, del 5 de noviembre de 1849, le considera "tan destacable por su profunda piedad como por la potencia incomparable de su reflexión (4)", y dice todavía en **Justice:** "El filósofo a quien ningún otro igualará jamás, Kant (5)".

Una estima tal, más constante que la que sintiera por Hegel, no le impide hablar de él, sobre todo para criticarle. El 3 de marzo de 1842 escribía a Tissot: "Me enfurezco de verle tan obstinado, y es preciso que le quite de la cabeza a Kant (6)". Comenzaba entonces a preparar su primera gran obra, con la sensación de que su pensamiento llegaba a la madurez y que iba por fin a hacer una obra seria y positiva. La redacta en una disposición de espíritu antikantiana. "Mi metafísica está hecha, escribe a Fleury, el 3 de abril de 1842; es algo curioso y extraordinario que me va a atraer la enemistad de todos los kantianos (7)". Y poco después, el 23 de mayo, a Ackermann: "Niego pura y simplemente toda la psicología y toda la metafísica de Kant (8)". **Création de l'ordre** apareció en septiembre de 1843. Proudhon habla en ella del "Callejón sin salida en el que la

crítica de Kant había encerrado los espíritus", y observa, con intención peyorativa, que las categorías kantianas "sistematizadas, yo diría casi cristalizadas en un marco inmóvil, son independientes una de otra, sin lazo común, sin génesis (9)".

Pero lo que reprochará sobre todo a Kant, en el fondo, será no haber permanecido fiel a sí mismo. Será haber querido reconstruir después de destruir, de haber intentado volver a introducir una metafísica que su crítica había hecho imposible, de haber continuado dirigiendo su pensamiento hacia un Absoluto que esta crítica hubiera debido eliminar para siempre. "Haciendo profesión de libre pensamiento", Kant ha retrogradado "los datos de la experiencia a las ilusiones del Absoluto". Había, en la **Razón pura** "revolucionado la metafísica": "¿Con qué derecho viene, en la **Razón práctica,** a afirmar todo un mundo de Absolutos, contrapartida del mundo maravilloso y postulado de la conciencia y de la libertad? (10)".

Tendremos que ver si es precisamente esto, o algo por el estilo, lo que constituye la aventura intelectual de Proudhon. Hagamos constar solamente por el momento, que estos reproches confirman a su manera la influencia ejercida sobre él por el kantismo. Influencia sobre todo negativa y de orden muy general. Tenía una aversión instintiva hacia todo sistema y hacia toda ontología. En un artículo de su periódico **Le Peuple,** artículo redactado en la forma de **Lettre aux citoyens rédacteurs du Populaire,** escribe el 21 de marzo de 1849: "Yo no tengo sistema; he rechazado formalmente esa suposición. El sistema de la humanidad sólo será reconocido al final de la humanidad... Lo que me interesa es reconocer su ruta y, si puedo, facilitársela (11)". El 20 de agosto de 1852, confiando a Boutteville un proyecto de revista de la que iba a ser el director:

"En tanto que los sectarios, celosos en extremo de su dogma y de sus fórmulas, sólo admiten, como los teólogos, su verdad, y en los términos que ellos eligen, nosotros buscaremos nuestras ideas en la expresión espontánea de las instituciones, de las escuelas y de los pensadores. Me parece que hay grandes posibilidades de éxito para una revista revolucionaria (12)".

La lectura de Kant había dado a Proudhon la justificación racional de esta alternativa de espíritu espontáneo. En **Révolution sociale**, da una expresión más teórica de ésto adoptando una posición de la cual se puede observar el parecido, pero también las diferencias con las famosas **Thèses sur Feuerbach**, que son como la carta del marxismo:

"Después del **Novum Organum** y de la **Crítica de la Razón pura**, no hay, ni puede haber ya sistema filosófico. Si alguna verdad puede considerarse establecida, después de los recientes esfuerzos de Fichte, de Schelling, de Hegel, de los eclécticos, de los neocristianos, etc., es ésta. La verdadera filosofía consiste en saber cómo y por qué filosofamos, de cuántas maneras y sobre qué materias podemos filosofar, a qué conduce toda especulación filosófica. No hay sistema, y es una prueba de mediocridad filosófica, el buscar hoy una filosofía (13)".

Proudhon fue pues marcado, profundamente marcado por la crítica kantiana, como la inmensa mayoría de los pensadores de su siglo, sobre todo "gracias a esta transmisión sorda que se hace por mil canales diversos (14)", pero sin llegar a ser sin embargo kantiano (15). Su gnosticismo teórico es menos radical de lo que preconiza la **Crítica de la razón pura**. Por lo demás, está lo más lejos posible de ser un filósofo de escuela. Tampoco tiene inconveniente en reconocer en él muchas inferioridades técnicas. Se cometería sin embargo una grave equivocación si se pretendiera encontrar en esto un pretexto para tratar su pensamiento con desdén. Su procedimiento fundamental era muy concreto, muy inductivo. Era una reflexión sobre los datos de la experiencia común y de la vida diaria, alimentada sin cesar por la realidad social. Estimaba que toda filosofía, incluso la que se cree deductiva, no pasa nunca de hacer, bien o mal, una "síntesis de la experiencia (16)" y que vale más darse cuenta de ello para tener la oportunidad de hacerla bien. No iba de la teoría a la práctica, sino de la práctica a la teoría, y su misma teoría seguía siendo práctica. Esto es lo que explica a uno de sus corresponsales, Huet, el 25 de diciembre de 1850:

"Bordas, como Descartes, Leibnitz, el mismo Kant, me parece que ha pasado de la filosofía especulativa a la filosofía práctica:

sale de la metafísica para ir a la moral y es indudable que ésta es la marcha generalmente seguida desde hace siglos. En el cristianismo, la teología dogmática precede también a la teología moral; la religión está incluso fundada enteramente sobre este hecho. Yo, por el contrario, tomo primero la idea moral, la justicia, el hecho de conciencia (no tomo aquí esta palabra en un sentido puramente psicológico) y una vez en posesión del derecho, de la idea moral, me sirvo de ella como de un criterio para la metafísica misma. Mi filosofía práctica va por delante de mi filosofía especulativa, o al menos le sirve de base y de garantía".

Proudhon compara su método al de "Jesús y al de Sócrates", que opone al "idealismo de Platón y a la teología de San Pablo (17)". Piénsese lo que se quiera de estas comparaciones, se ve que este método, por enemigo que fuera de la abstracción metafísica, era todo lo contrario a un empirismo. Estaba igualmente alejado del positivismo de Augusto Comte y del materialismo histórico de Marx. Aunque Proudhon detestaba la palabra, era también, a su manera, un "idealismo". Y no sería imposible encontrarle cierto parentesco con el moralismo de Kant (18).

"Para mí, dice, la moral existe por sí misma; no se desprende de ningún dogma, de ninguna teoría. La conciencia es en el hombre la facultad suprema, la potencia soberana a la cual las otras sirven de instrumentos y de sirvientes... Yo no deduzco las reglas de mi vida y de mi socialidad de una metafísica, ni de una poesía, ni de ninguna teodicea; es, por el contrario, del dictamen de mi conciencia de donde deduciría más bien las leyes de mi entendimiento (19)".

No obstante, los historiadores de Proudhon insisten de ordinario sobre otro punto, cuando hablan de su dependencia en relación al kantismo. Haciendo constar que la dialéctica proudhoniana está fundada en la noción de **antinomia**, creen poder añadir que es Kant quien le habrá proporcionado esta noción. Así ya Karl Marx, sobre el Proudhon "primer modo":

"En los capítulos que él mismo consideraba como los mejores, imita el método antinómico de Kant, el único filósofo alemán que conocía entonces por traducciones, y de la impresión de que para él, como para Kant, las antinomias sólo se resuelven "más allá" del entendimiento humano, es decir, que él con su entendimiento es incapaz de resolverlas (20)".

Dejemos de lado la ironía final. Queda la afirmación inicial, repetida a menudo y que había formulado ya Saint-René Taillandier en 1848: "Proudhon se sirve del instrumento de Kant, la antinomia (21)". El mismo Proudhon parece haberlo dicho el primero. ¿No escribía a Tissot el 13 de marzo de 1839: "Al leer las antinomias de Kant, yo había visto, no la prueba de la debilidad de nuestra razón ni un ejemplo de sutileza dialéctica, sino una verdadera ley de la naturaleza y del pensamiento (22)"?

Sin embargo, visto de cerca, este texto contiene una cosa muy distinta de la declaración que se cree leer. Prueba que en 1839, año vivido bajo el signo de Kant, Proudhon le comprendía o le interpretaba libremente, a su manera, que no era la kantiana. Podrá escribir a Ackermann el 2 de julio de 1846: "Yo hago el sistema de las antinomias de la sociedad, aproximadamente como Kant había hecho la crítica de las antinomias de la razón (23)"; y respondiendo a Renouvier en **Justice,** podrá decir que este filósofo podría haberse tomado el trabajo de "analizar este fenómeno del entendimiento que después de Kant se llama antinomia y sobre el cual me parece que aún no se ha dicho todo (24)"; no es menos cierto —y estos dos últimos textos dan testimonio de ello— que su antinomia no es del todo la de Kant, y que él tiene perfecta conciencia de ello. Se limita en suma a emplear una palabra kantiana para designar un fenómeno más vasto que el que Kant implicaba y ya más o menos conocido antes de él. Su referencia no es, por otra parte, tanto la invocación de un patronazgo como la invocación de una insuficiencia que se propone remediar. No es por comodidad de escritura por lo que en su carta a Ackermann dice una vez **crítica** y otra vez **sistema,** y se ha de reconocer que las "antinomias de la sociedad" que Proudhon quiere sistematizar no son lo mismo que las "antinomias de la razón" cuya crítica hace Kant.

La carta a Tissot había ya puesto de relieve las diferencias esenciales entre las unas y las otras, que son dos. Las antinomias de Kant están, no en el ser sino en la razón; las de Proudhon están a la vez en el ser y

en la razón. Las antinomias kantianas aparecen al final de un esfuerzo de pensamiento, marcan un resultado negativo, un descalabro, son una especie de muro con el cual tropieza al final la razón; para Proudhon, las antinomias son las leyes del pensamiento en marcha, le acompañan en todo su recorrido, le modelan y le proporcionan un método.

Es sabido que Kant habla de antinomias en la **Crítica de la razón pura,** en la sección de la "Dialéctica transcendental" que trata de la cosmología racional. En su esfuerzo para construir esta cosmología, el entendimiento llega acuatro antinomias, es decir, a cuatro pares de tesis contradictorias. Le parece igualmente necesario, según el punto de vista que adopta sucesivamente, que el mundo sea finito y que sea infinito; que todo en el universo esté compuesto de partes simples y que ningún elemento sea simple en él; que el mundo dependa de una causa libre y que no exista tal causa; en fin, asienta inevitablemente un ser necesario, que no menos inevitablemente le repugna. Estas antinomias son el signo de que el entendimiento funciona fuera de su dominio y, al no morder en lo real, sólo opera por "pasos dialécticos", es decir, ilusorios. Tal es una de las vías por donde se encuentra condenada la metafísica como ciencia, y fundado el agnosticismo con relación al mundo transcendente.

La antinomia para Proudhon es una cosa muy distinta. Se encuentra en el espíritu porque está primeramente en el ser, en la naturaleza, en el mundo físico y en el mundo social. Porque las leyes de la razón son las mismas que las leyes del mundo, y "la moral humana es parte integrante del orden universal (25)": una máxima como ésta suena más a estoica o a tomista que a kantiana. "El hombre y las cosas, dice todavía Proudhon, la civilización y el universo, el reino moral y el reino de la naturaleza", forman, al menos probablemente, "un todo homogéneo, isónomo, solidario", y "pronto o tarde" debe aparecer en consecuencia "la identidad de las dos razones, la mía y la del mundo (26)". Así se comprende que la palabra antinomia, que para Kant no es más que parte de una teoría del conocimiento, re-

suma en Proudhon toda una visión del universo, visión a la que hace constantemente alusión en sus obras y que muchas veces expresa y defiende con tanto calor como claridad:

"Nada permanece, decían los sabios antiguos, todo cambia, todo corre, todo deviene. En consecuencia, todo está a la misma altura y se encadena; en consecuencia, igualmente todo es oposición, compensación, equilibrio en el universo. No hay nada ni dentro ni fuera de esta danza eterna; y el **ritmo** que la rige, forma pura de las existencias, idea suprema a la cual ninguna realidad sabría responder, es la concepción más alta que puede alcanzar la razón (27)".

A esta concepción de la realidad de las cosas responde una lógica propia. Según esta lógica, muy diferente de la que se aprende en las clases, "el dilema, reputado como el más fuerte de los argumentos", no tiene el valor que se le da. No debe ser considerado más que "como arma de mala fe, el puñal del bandido que os ataca en la sombra", en tanto que no ha sido "rectificado por la teoría de la antinomia, la forma más elemental y la composición más simple del movimiento (28)". Ocurre que efectivamente no está de un lado la verdad y del otro el error; al menos, esta forma de decir es muy inadecuada:

"¿Qué es el error? Una mutilación de la verdad. ¿El mal? Una inversión del bien. ¿La injusticia? La negación de la equivalencia entre personas, servicios y productos. ¿Qué posición particular en la filosofía de la naturaleza y de la humanidad puede ser llamada **verdad?** Ninguna; la oposición, el antagonismo, la antinomia estallan por todas partes. La auténtica verdad está: 1.°, en el equilibrio, cosa que nuestra razón concibe maravillosamente, y que constituye la más elevada y fundamental de sus categorías, pero que no es más que una relación; 2.°, en el conjunto, que no sabríamos abarcar jamás (29)".

Se entrevé ahora todo el sentido del título que Proudhon da a una de sus obras: **Système des contradictions économiques**. Estas no son a sus ojos más que un caso particular, el caso propio al mundo de la economía, de un fenómeno que se encuentra en todas las partes del ser y en todos los dominios de la ciencia. Ellas verifican una ley universal. Sería preciso añadirles, escribe Prou-

dhon a Charpentier, "las contradicciones de la filosofía, de la política, de la religión y del derecho (30)". Por lo demás, añade, "esta palabra contradicción no debe tomarse en el sentido vulgar, de un hombre que se dice y se desdice. Se trata por el contrario de una oposición inherente a todos los elementos, a todas las fuerzas que constituyen la sociedad, y que hace que estos elementos y estas fuerzas se combatan y se destruyan si el hombre, con su razón, no encuentra el medio de comprenderlas, gobernarlas y mantenerlas en equilibrio..."

Sería pues inútil reprochar a Proudhon, como lo ha hecho, por ejemplo, Arthur Desjardins, sus perpetuas contradicciones (31). Como a todos los que han reflexionado durante un período de tiempo bastante largo, le ha ocurrido, en ciertos temas, que ha cambiado de opinión, o al menos de punto de vista, y ha desplazado el acento que ponía sobre ciertas cosas. El mismo se ha excusado, en cierto modo, o justificado, al final de su existencia, cuando responde a Clerc, que se había emocionado con su obra **Guerre et Paix.** Se esfuerza en hacer observar a su corresponsal: "Esta movilidad perpetua de la verdad, que los semifilósofos toman por un engaño, sea de la naturaleza o de la Providencia, sea de nuestro propio entendimiento, y que no es otra cosa que la revelación incesante y polimorfa de la verdad misma". ¿Qué tiene de sorprendente entonces que esta verdad sea para nosotros el premio a un largo trabajo y que exija tanteos en diferentes sentidos? "Ella tiene muchas caras diversas; a menudo parece contradecirse; por eso estamos mucho más expuestos a desnaturalizarla queriendo ponernos siempre de acuerdo, que diciendo buenamente, cada día y sobre cada cosa, lo que pensamos y lo que vemos". Proudhon declara también que él no detesta de ningún modo a "un autor que se contradice, suponiendo que lo haga de buena fe y no por necedad", y, en lo que a él se refiere, se preocupa poco por las contradicciones, aparentes o reales, que pueden encontrarse en sus diversas publicaciones (32). Es éste un alegato de buen psicólogo. Bastaría para asegurarnos de que Proudhon no nos lleva a la escuela de los sofistas "que sostienen en general el pro y el

contra con la misma complacencia (33)". Pero tanto o más que de psicología se trata aquí de metafísica. Como un nuevo Heráclito, Proudhon profesa una concepción agonística del universo y de la sociedad y teme que un pensamiento demasiado preocupado por la coherencia sólo consiga dar una idea falsa de ellos. "Podría muy bien ocurrir que la sociedad fuera gobernada por reglas completamente diferentes de las indicadas, por lo que se tiene la costumbre de llamar sentido común (34)". Todas las cosas tienen como una "doble cara" y es preciso desconfiar de los razonamientos demasiado simples, con los que siempre se corre el riesgo de aclarar una en detrimento de la otra. Si no se está en guardia, "cuanta más justeza en las ideas y rectitud en el corazón tenga un hombre, más riesgo corre de ser cándido y absurdo". Los intelectuales son todos en esto más o menos como el pueblo; ahora bien, "el pueblo ama las ideas simples y tiene razón; desgraciadamente esta simplicidad que busca, sólo se encuentra en las cosas elementales, y el mundo, la sociedad, el hombre, están compuestos de elementos irreductibles, de principios antitéticos y de fuerzas antagonistas (35)". ¿Todos nuestros malentendidos políticos, religiosos, económicos, etc., no vienen de hecho "de la contradicción inherente a las cosas? (36)".

Contradicción real o "antinomia natural (37)", que es preciso no confundir con la contradicción lógica pura y simple. Esta es estéril como la nada; la otra, fecunda como la vida. La primera es análoga, en suma, a la identidad mustia de donde nada se sigue; la segunda es el nombre de toda verdadera pluralidad. "Tanto el mundo moral como el físico reposan sobre una pluralidad de elementos irreductibles y antagónicos, y de la contradicción de estos elementos resultan la vida y el movimiento del universo (38)". Esta frase de **Théorie de la propriété** es una de las que mejor definen el pensamiento de Proudhon. Podemos comentarla por medio de una página de **Justice:**

"Se trata de saber si todas estas espontaneidades de las que se compone la creación concuerdan entre ellas o se combaten; si,

ya por la ley de su constitución, ya por orden superior, forman una ronda de perfecto amor o si libran inmensa batalla; si el orden en fin que aquí y allí se descubre en medio de esta refriega proviene del concierto de instrumentos, acordados como los tubos de un órgano, o si no es más bien un efecto de equilibrio entre fuerzas antagónicas. En cuanto a mí, mi opinión no podría ser dudosa: lo que hace posible la creación es a mis ojos lo mismo que hace posible la libertad, la oposición de poderes. Es tener una idea muy falsa del orden del mundo y de la vida universal, hacer de ello una ópera. Yo veo en todas partes fuerzas en lucha; no descubro en ningún sitio, no puedo comprender esta melodía del gran Todo que creía oír Pitágoras (39)".

Tal era también la idea de la cual **Contradictions économiques** proponía una primera y ya vasta aplicación. Tal seguirá siendo la idea de la última gran obra de la madurez, **La Guerre et la Paix.** Se resume en la frase de la Escritura citada en exergo: "El Eterno es un guerrero". Por ahora no la juzgamos, constatamos solamente su permanencia y su fuerza a través de la obra de Proudhon. Por todas partes se afirma la misma idea de lucha universal. **La Guerre et la Paix** la desarrolla **ex professo,** como el tema lo permitiría:

"El juego de las fuerzas no se parece a la danza de las musas... Es preciso que ellas entrechoquen, se devoren; bajo esta condición solamente producen... la guerra está unida por raíces profundas, apenas aun entrevistas, al sentimiento religioso, jurídico, estético y moral de los pueblos. Podríamos decir incluso que tiene su fórmula abstracta en la dialéctica. La guerra es nuestra historia, nuestra vida, nuestra alma entera. Una vez más, lo es todo. Se nos habla de abolir la guerra como si se tratara de derechos o de aduanas y no se ve que si se hace abstracción de la guerra y de las ideas que se asocian a ella, no queda nada, absolutamente nada, del pasado de la humanidad, y ni un átomo para la construcción de su porvenir... Una vez abolida la guerra, ¿cómo concebís la sociedad, qué llegaría a ser en su siesta eterna el género humano? (40)".

El examen de estas últimas páginas basta sin duda para mostrar qué ficticia es la oposición que ciertos intérpretes han establecido entre **Justice** y **La Guerre et la Paix.** En una y otra, la guerra aparece como una de las categorías del ser y, por el mismo hecho, como una

de “las categorías de la razón (41)”. Ya se entrevé en esto que la dialéctica proudhoniana no se aproxima más a la dialéctica de Hegel o de Marx que a la dialéctica transcendental de Kant. Se ha dicho muy bien: “Leer a Proudhon es vivir con él en la angustia de la contradicción (42)”. Si hay aquí una semejanza es, en un contexto tan diferente, con Kierkegaard. En relación con las ambiciones del pensamiento hegeliano, el pensamiento del místico danés y del socialista francés tienen una significación paralela.

Sin embargo, la angustia de la contradicción no es de ningún modo una desesperanza o una dimisión sin recurso. Como Kierkegaard, Proudhon no dice aquí su última palabra.

III SINTESIS HEGELIANA Y EQUILIBRIO PROUDHONIANO

Como Hegel, Proudhon piensa que en el espíritu como en todo lo real, hay un principio dinámico, una especie de alma motriz, gracias a la cual todo vive y todo progresa, todo está en perpetua evolución:

"La verdad en todas las cosas, lo real, lo positivo, lo practicable, es lo que cambia, o al menos, lo que es susceptible de progresión, conciliación, transformación, en tanto que lo falso, lo ficticio, lo imposible, lo abstracto, es todo lo que se presenta como fijo, completo, inalterable, indefectible, no susceptible de modificación, conversión, aumento o disminución, refractario por consecuente a toda combinación superior, a toda síntesis (1)".

Pero aquí se acaba prácticamente el parecido entre nuestros dos pensadores. La dialéctica por la cual Proudhon intenta dar cuenta de este movimiento interno y encontrar, expresar el ritmo universal, no es en absoluto la que Hegel ha descrito y puesto en práctica. La filosofía hegeliana es, como es sabido, una "vasta alquimia (2)" que se opera según un ritmo triádico. El ser, que se busca a sí mismo, se altera primeramente en su contrario (la tesis se opone a su propia antítesis), para encontrarse en una forma superior, más rica y más concreta (síntesis); está a su vez en el principio de un nuevo movimiento análogo. Cada cosa a su vez se encuentra pues simultáneamente realizada, absorbida y sobrepasada, y el ser progresa de este modo sin detenerse hasta la síntesis definitiva que es la Realidad total y el Saber absoluto. Así había comprendido Marx a su maestro, del cual conservaba la dialéctica repudiando por completo su ontología. Para él también, "lo que constituye el movimiento dialéctico" "es la lucha de dos

elementos contradictorios" hasta "su fusión en una categoría nueva (3)". Ahora bien, deliberadamente, la dialéctica proudhoniana procede a menudo por caminos muy diferentes. Se aparta de la dialéctica hegeliana en tres puntos esenciales. En primer lugar, en tanto que para Hegel en cada instante del ritmo se cuenta con tres términos que se engendran sucesivamente, para Proudhon no hay más que dos, pero en contrapartida estos dos términos se mantienen uno frente al otro desde el principio al fin; es decir, que mientras que Hegel plantea la contradicción para "superarla" inmediatamente, Proudhon hace constar la antinomia y no pretende resolverla. En segundo lugar, para Hegel el punto final del ritmo es la "síntesis", mientras que para Proudhon todo acaba, en tanto que se pueda hablar de un fin, en el "equilibrio". En fin, observación capital, en tanto que para Hegel la Idea es puramente inmanente al proceso dialéctico, a través del cual ella se busca y se realiza, Proudhon admite un principio en cierto modo transcendente, que escapa a la dialéctica y domina todo devenir, y que le es indispensable. Antinomia persistente —que se transforma en equilibrio— gracias a la acción de un principio superior; tales son los tres puntos que es necesario ver ahora con un poco más de detalle.

Antinomia persistente: es el primer gran reproche que los marxistas, en esto hegelianos fieles, hacen a Proudhon (4). Tal, por ejemplo, Cuvillier: "Proudhon renuncia a resolver las contradicciones. No intenta superarlas... Renunciando a la síntesis, (reconoce) su impotencia para rebasar los antagonismos de la sociedad actual (5)". Gurwitch, por el contrario, le alaba, pero su afirmación es la misma: "La dialéctica de Proudhon, escribe, es desde el principio hostil a la disolución de las cualidades y a la dialéctica emanantista de Hegel (6). Es cierto que no hay aquí de parte de nuestro autor, una copia desgraciada del filósofo alemán, al que habría comprendido mal (ya hemos visto qué habría

que pensar de una tal explicación). Tampoco es, como ha dicho Marx, impotencia para operar una síntesis que habría buscado en primer lugar. Se forja su método con plena conciencia, aunque con algunos titubeos, modelando su propia dialéctica sobre la realidad del ser y del pensamiento, tal como la concibe. A este respecto, no teme criticar a Hegel de forma explícita. Escribe, por ejemplo, en **Création de l'ordre,** que "la naturaleza, considerada en su conjunto, se presta tanto a una clasificación cuaternaria como a una clasificación ternaria", y que "se prestaría probablemente a muchas otras si nuestra intuición fuera más comprensiva", de manera que "la creación evolutiva de Hegel se reduce a la descripción de un punto de vista elegido entre mil (7)". Más tarde la crítica se hace más precisa a la vez que se afirma la doctrina contraria; por ejemplo, en este **Programme d'une philosophie populaire,** que Proudhon hizo preceder a su reedición de **Justice:**

"Los hechos ternarios, pedidos, prestados a la naturaleza, son un puro empirismo... La fórmula hegeliana sólo es una tríada por gusto o error del maestro, que cuenta tres términos allí donde no existen realmente más que dos, y que no ha visto que la antinomia no se resuelve, sino que indica una oscilación o antagonismo susceptibles solamente de equilibrio. Desde este punto de vista, habría que rehacer el sistema de Hegel completo (8)".

La cosa está clara. Se ha encontrado la fórmula decisiva. Esta era del gusto de Proudhon, porque la repetirá varias veces, en **Théorie de la propriété** (9) y en **Pornocratie.** Aparece ya en **Justice,** condenando de igual forma a Hegel: "**La antinomia no se resuelve.** Aquí está el vicio de toda la filosofía hegeliana. Los dos términos de los que se compone, se equilibran, sea entre ellos, sea con otros términos antinómicos; lo que conduce al resultado buscado". Estos "términos antinómicos" o categorías opuestas, no están pues llamados a fundirse; "no se reabsorben, de igual modo que los polos opuestos de una pila eléctrica no se destruyen (10)". "Cualesquiera transformaciones que tengan que sufrir, formarán otros tantos elementos que "subsistirán siempre, al menos en su virtualidad, a fin de imprimir constan-

temente al mundo, por su contradicción esencial, el movimiento (11)". Así pues no se engendran los unos a los otros. Se les puede comparar a otros tantos cuerpos simples e irreductibles: el metafísico se encuentra frente a ellos como el químico frente a estos cuerpos, y si la lógica nos enseña a "reducirlos", sólo se puede tratar aquí de una "operación fantástica". Los hegelianos, "con su excesiva facilidad para crear relaciones de parentesco entre cosas heterogéneas", son "alquimistas" movidos por una quimera, "como los que sueñan con la piedra filosofal (12)". Está bien que un Pierre Leroux o un Enfantin les siga. Su dialéctica es una caricatura de la de Hegel; conserva sus defectos y aumenta sus cosas ridículas. A Proudhon no le gustan estas "inteligencias limitadas", "fanáticas de la unidad (13)". Mantiene enérgicamente hasta el fin que "los términos opuestos se limitan a equilibrarse el uno al otro, que el equilibrio entre ellos no nace por la intervención de un tercer término, sino de su acción recíproca"; en resumen, una vez más, "que la antinomia no se resuelve (14)".

¿Quiere esto decir que no hay nunca más que un movimiento vano, un choque estéril, que todo el papel del filósofo sería el de registrar los hechos? No, en absoluto. El hecho de que la antinomia subsista siempre, no debe motivar ni el escepticismo, ni desesperanza de todo progreso. Con Proudhon, no hay ocasión de caer, como ha pretendido Fournière (15), en una "dialéctica inmovilista" o, como decía Saisset, en "una dialéctica negativa y estéril, que divide todo por desunirlo todo, y niega por negar (16)", así como tampoco hay peligro, como pretendía Marx, de caer en una especie de duda o equilibrio perpetuo entre dos tesis. Pensar que él preconiza a fin de cuentas un ideal de justo medio "a lo burgués", es interpretarlo falsamente, o, al menos, superficialmente. En realidad, él ve en todas partes dos clases de movimientos que se combinan para asegurar la marcha del mundo o del pensamiento, y darle su carácter progresivo: "el uno se produce en el interior de

cada antinomia; el otro resulta de la ordenación de las diferentes antinomias en serie continua". "Suprimid la antinomia y el progreso de los seres resulta inexplicable; porque, ¿dónde está la fuerza que engendraría el progreso? Suprimid la serie; el mundo es sólo una mezcla de oposiciones estériles, una ebullición universal sin fin y sin idea (17)". Pero el espectáculo que ofrece el universo a quien sabe escrutar el enigma, es justamente el de una lucha fecunda, el de una estimulación recíproca, el de un ascenso en espiral. Todo avanza por un flujo y un reflujo incesantes, o más bien todo sube. Ningún valor se pierde, ninguna fuerza es eliminada del combate; cada una sigue siendo ella misma y toma a su vez su revancha sobre la otra; cada una se crece, a la vez que se transforma, para su lucha con la fuerza contraria. Una y otra, en lugar de disiparse o de disolverse, se exaltan recíprocamente.

Así pues, en cierto sentido "todo vuelve a empezar siempre". "El pueblo, escribe Proudhon, quisiera terminar, pero, os lo repito, **no hay fin** (18)". Pero, en otro sentido, existe progreso real. El hubiera podido decir con Blake: "Sin contrarios, no hay progreso; atracción y repulsión, razón y energía, amor y odio, son igualmente necesarios a la existencia humana (19)". La guerra no es solamente un hecho social, exterior, que se observa en los campos de batalla o también en "la arena de la industria"; es un hecho interior que es preciso estudiar en "la conciencia de la humanidad (20)". Si, como hecho exterior, la guerra debe ser suprimida, como hecho interior es "una de las principales categorías de nuestra razón", y de nuestra razón especulativa tanto como de nuestra razón práctica. Es una categoría permanente. No soñemos pues en un estado absoluto de paz, que sería el fin del mundo y la muerte del pensamiento (21). Pero si la guerra, en este sentido, no puede ser "abolida", puede, sin embargo, y debe ser "transformada (22)". Debe establecerse una paz en la permanencia del antagonismo. Este, que es preciso aceptar como "ley de la humanidad y de la naturaleza", no es forzosamente destrucción recíproca, sino que "tiene por fin la producción de un orden siempre superior, de un

perfeccionamiento sin fin (23)". Es preciso que se cambie en "reciprocidad (24)". "En un alma dueña de sí misma, en una sociedad bien ordenada, las fuerzas sólo luchan un momento para reconocerse, controlarse, confirmarse y clasificarse (25)" y "en el conflicto de los pensamientos humanos hay", como en el de los elementos del mundo, "una fuerza organizadora (26)".

Tal debería ser también la dialéctica social, si el hombre hiciera uso razonablemente de la libertad. Proudhon califica su "método de invención revolucionaria (27)". Según que se encuentre en uno o en otro de los dos momentos de su ritmo —de estos dos momentos en los que, dice, se asienta "todo pensamiento verdadero (28)"—, parece destructor o constructor, subversivo o conservador. Parece contradecirse constantemente. En la controversia que sostuvo con él en 1849, Bastiat se chanceaba. "Créame señor, le replicó Proudhon, qué poca gloria puede adquirir un hombre inteligente cuando se ríe de las cosas que no entiende (29)". Es cierto que sus excesos de lenguaje, en uno u otro sentido, daban pretexto a esta risa. Pero no obstante, en realidad es conciliador. "Toda mi filosofía, dice justamente, es solamente una perpetuidad de reconciliación (30)". El 28 de marzo de 1849, declara delante de la audiencia: "El socialismo es la doctrina de la conciliación universal (31)". Para él, los términos antitéticos, rechazados uno después de otro como absolutos, son en seguida reintegrados, y reconocidos igualmente necesarios, siempre que se limiten y se corrijan. Su misma oposición viene a ser su justificación. Tales, por tocar algunos ejemplos del mundo económico, el "monopolio" y la "concurrencia", el "trabajo" y el "consumo", la "propiedad" y la "sociedad". Tales "la actividad individual" y la "autoridad social". "Lo que la concurrencia se ocupa sin cesar en hacer, el monopolio está sin cesar ocupado en deshacer; lo que el trabajo produce, lo devora el consumo, lo que la propiedad se atribuye, la sociedad se lo apropia: y de aquí resulta el movimiento continuo, la vida indefectible de la humanidad". "No hay un solo principio ni una fuerza en la sociedad que no produzca tanta miseria como riqueza, si no está equilibrada por otra

fuerza cuyo lado útil neutralice el efecto destructor de la primera (32)". Si una de las dos fuerzas antagonistas es retenida; por ejemplo, si la actividad individual sucumbe bajo la actividad social, la organización degenera en comunismo y conduce a la nada. "Si por el contrario, le falta contrapeso a la iniciativa individual, el organismo colectivo se corrompe y la civilización se arrastra bajo un régimen de castas, de iniquidad y de miseria (33)". Orden y libertad, socialismo y ciencia económica, Estado y propiedad, son otros ejemplos de éstos pares de los que Proudhon nos dice que "la acción recíproca" —y, añade, "yo diría casi la amenaza mutua"— asegura el equilibrio viviente de la sociedad (34). El Estado y la propiedad son alternativamente el objeto de las sentencias condenatorias más radicales; pero si se hacen correlativos, entonces ya no pueden ser definidos por "la suma de sus abusos (35)", sino por su papel moderador recíproco, e incluso lo que hay de abusivo en ellos, puede llegar a ser, en cierto modo, legítimo, si ello es necesario a este papel. La propiedad, en particular, aparece entonces en su "destino altamente civilizador"; si el Estado es "el regulador de la sociedad", ella es "el gran resorte"; tomada en su origen, es un principio "vicioso y antisocial", pero puede llegar a ser, con el concurso de otras instituciones, "el pivote y el gran resorte de todo el sistema social" y el "contrapeso" saludable que impide que el Estado se convierta en tiránico... (36). Las palabras que traducen esta conciliación que es el verdadero ideal proudhoniano, según puntos de vista diversos, son "justicia, igualdad, ecuación, equilibrio, acuerdo, armonía (37)". En cada uno de estos sinónimos "se encuentran unidos la conciencia y el entendimiento, razón práctica y razón especulativa, lo real y lo ideal, la ley del universo y la ley de la humanidad (38)". En **Création de l'ordre,** Proudhon, que ya entreveía su método, decía: "La balanza (39)" y repetirá la expresión en sus obras posteriores (40). A Fourier le debe la palabra armonía, a Fourier, a quien llama "artista, místico y profeta (41)". El mismo habla también de la "melodía de los seres (42)". Pero la palabra más general es la de equilibrio. Ya en

Célébration du dimanche, Proudhon evocaba, al terminar, "el equilibrio general" que debía en fin suceder al "más furioso antagonismo (43)". Más tarde escribirá que sus **Contradictions économiques** no son otra cosa que "una operación de equilibrio (43 bis)", y todavía propondrá como "sistema político de la humanidad", un "equilibrio general de estados (44)". Solamente, observémoslo bien, un equilibrio así no se realiza una vez para siempre, no es un "orden" muerto, este orden que "nuestros buenos burgueses aman hasta la desesperación (45)". Es un "equilibrio en la diversidad (46)" y es "un equilibrio continuamente inestable (47)"; esto, no tanto porque esté continuamente amenazado de romperse, como porque esté siempre en vías de establecerse mejor. En realidad, más bien "equilibramiento (48)", es decir equilibrio activo, dinámico, donde la contradicción se convierte en tensión. Como nuestros cuerpos materiales, el organismo espiritual y el organismo social necesitan ciertos elementos, que en estado puro serían venenos, pero que, corrigiéndose y uniéndose uno a otro, mantienen el movimiento de la vida (49).

Cuando se trata del mundo social, el nombre por excelencia del equilibrio así realizado (o realizándose) por la dialéctica, será **justicia.** Esta palabra nos introduce por sí sola en una esfera nueva. Porque la justicia puede considerarse bajo dos aspectos. Es el producto mismo hacia el cual se debe tender, y en este sentido es sinónimo de "equilibrio" o de "balanza"; pero es también, o más bien es ya el principio que asegura la realización de este producto. Digamos sirviéndonos de una fórmula que no es de Proudhon, pero que parece traducir bien su pensamiento, que existe una "justicia justificante" y una "justicia justificada", o, para emplear en un sentido un poco diferente los términos de Lalande, una "justicia constituyente" y una "justicia constituida (50)". Ahora bien, la segunda sólo es posible por la intervención de la primera. Más allá, o debajo de estas agitaciones antinómicas, existe la conciencia misma,

lugar de estas agitaciones que no pueden definirse mejor que como una exigencia de justicia. Todo es antinómico en el objeto: así Proudhon puede declarar de buena fe que rechaza todo lo absoluto, todo elemento que estaría fuera de serie, no sometido al engranaje dialéctico, toda realidad transcendente. No es menos cierto que sea preciso que a este objeto complejo y activo de contradicciones, se le imponga una forma, como a una materia, para sacar de él una armonía. Esta forma es la justicia. Pero ella no puede ser un simple resultado. La dialéctica es un proceso que debe ser puesto en práctica y orientado. Lo es por lo que hemos llamado la "justicia justificante", y es así cómo la justicia, antes de aparecer como el equilibrio obtenido, se revela como el principio mismo de este equilibrio.

Proudhon no ha expuesto jamás en sus obras este punto de doctrina más que de una manera confusa. Sin embargo no se podría dudar que fuera ésta la idea que, más o menos obscuramente, le guía, cuando se relee el conjunto de los textos. Por otra parte, se explica en una carta a su amigo Langlois. Este había creído poder hablar, en un artículo que le consagraba, de su opinión sobre la "antinomia de la justicia". Proudhon le responde el 30 de diciembre de 1861 que sobre este punto encuentra su redacción, y puede ser que su pensamiento, incorrecto:

"Es muy cierto que la ciencia del derecho, como la de la economía política, como la metafísica, etc., rueda sobre perpetuas antinomias; en este sentido, su expresión se justifica, y su artículo hace comprender muy bien en qué consiste, en el derecho de la guerra y de las gentes, la antinomia. Pero, en el fondo, esta antinomia no viene de la justicia misma; **la conciencia no es antinómica por naturaleza,** como el entendimiento. No habría moral positiva si fuera así, y nosotros deberíamos retirarnos y dejar hacer a los maltusianos. La justicia en sí, es la balanza de las antinomias, es decir la reducción al equilibrio de las fuerzas en lucha, la ecuación, en una palabra, de sus pretensiones respectivas. Por esta razón yo no he tomado como divisa la libertad, que es una fuerza indefinida, absorbente, que se puede aplastar pero no convencer: he puesto por encima de ella a **la Justicia, que juzga, regula y distribuye.** La libertad es la fuerza de la colectividad soberana; la justicia es la ley (51)".

En este reconocimiento de un absoluto moral, de una norma no dialéctica que se impone a la libertad, tenemos el último rasgo que diferencia radicalmente el método, y a la vez la doctrina proudhoniana, de las de Hegel o Marx. Proudhon no puede admitir esta teoría hegeliana de la guerra y del derecho de la fuerza que, dice, deshonra a la filosofía al mezclar el bien y el mal, lo verdadero y lo falso (52). El también habla de un cierto "derecho de la fuerza", pero no en el mismo sentido. Reprocha a Hegel que no haya sabido dar "una teoría fuerte y verdadera de la libertad y de la Justicia, sin la cual sólo hay vergüenza y degradación para el hombre (53)". Se niega a ver un progreso real en un progreso que sólo sería un proceso fatal y no el "efecto de nuestro libre albedrío (54)". Su moral no quiere ser ni relativista ni oportunista. Rechaza un sistema en cuyos términos "la distinción del bien y del mal no tiene nada de absoluto, y no se deja dominar por reflexiones sobre la evolución universal y sobre la historia del mundo para abdicar la dignidad del hombre individual". He aquí todavía un aspecto de este personalismo que le asemeja al Kierkegaard del **Post-Scriptum** (55).

Una segunda carta a Langlois nos hace dar un paso más. Respondiendo a Proudhon, su amigo había insistido en su sentido y había querido incluso "ir más lejor" que él. Le parecía, decía, "que, en el fondo, el sentimiento no es más antinómico que la conciencia". Esta es efectivamente, replica Proudhon, mi propia idea: "el principio de justicia es, para la conciencia, el mismo que el principio de igualdad o de ecuación para el entendimiento", y a este principio se someten todas las operaciones intelectuales. Así pues la antinomia y la ecuación son dos formas del entendimiento, pero la primera tiene por fin la segunda y ésta no tiene por tanto nada de antinómico; "de otra forma no habría certeza ni verdad, y el pensamiento sólo sería un eterno columpio". Es preciso pues admitir, en fin de cuentas, "que el entendimiento, como la conciencia, aunque comprenda y abarque todas las antinomias, no puede ni debe ser llamado antinómico (56)".

Este esbozo improvisado de una teoría del conocimiento no es de una perfecta claridad. Pero al menos su intención es manifiesta. Después de la conciencia moral, y por la misma razón, es la inteligencia misma quien emerge de la dialéctica. Son al mismo tiempo todas las categorías esenciales, todas las grandes ideas, "fuerzas puras, facultades primeras y creadoras", las que constituyen por así decir el fondo de ella; "están, por naturaleza, sin sistema y fuera de serie (57)". Son el espíritu mismo en su unidad.

Proudhon ha visto pues que **el Uno**, principio de toda unión y de todo equilibrio, principio de armonía universal, está fuera del género. Es necesariamente, decía la vieja filosofía, un "transcendental". No sabría encontrarse en una síntesis, obtenerse por síntesis. No constituye una etapa en el curso de una dialéctica. No es objeto ni resultado: es principio y forma. "En esto, concluye Proudhon, consiste la persona humana (58)".

Si ahora echamos una mirada de conjunto a la dialéctica proudhoniana y a la visión del mundo que supone, nos veremos obligados a reconocer en primer lugar que tanto o más que una dialéctica es una fenomenología. Para ella, en efecto, todas las antinomias "son contemporáneas, aunque se aventajen y se subalternen alternativamente (59)". Intenta menos reducir las oposiciones aparentes o momentáneas que poner de relieve, transformándolas y organizándolas entre ellas, las originalidades irreductibles y contrastables. Se tiene presente la idea de Husserl de una serie de valores heterogéneos, imposibles de jerarquizar, cuya coexistencia es una fuente de conflictos indefinidos. Esta filosofía es, en todo caso, más dramática que la de un Hegel. Más sobre todo que la de los numerosos hegelianos para los cuales las intuiciones del maestro se han convertido en fórmulas, y su dialéctica en un procedimiento. En tanto que éstos "escamotean los conflictos a un ritmo ternario de un vals dialéctico (60)", Proudhon mira de frente a un mundo que ninguna clase de opera-

ción puede reducir a una fórmula definitiva, y traduce su intuición por la palabra bíblica: "El Eterno es un guerrero (61)". Contra todas las síntesis que mecanizan el progreso y sofocan la iniciativa humana en el seno de un inmenso desarrollo racional, él conserva "el sentimiento indesarraigable de la actualidad creadora (62)". Se le ha comparado a Leibniz, por cuya doctrina monádica sentía en efecto gran simpatía (63). Se ha comparado su dialéctica con la de Fichte, concibiendo una y otra como "una vía ascendente hacia la intuición de una totalidad de elementos irreductibles (64)". Se ha señalado el paralelismo de su papel con el de Kierkegaard frente a Hegel y con el de Bakounine frente a Marx (65). Después de Sainte-Beuve (66), se ha recordado su parentesco espiritual con Pascal (67). Podrían señalarse otras aproximaciones. Todas tienen su verdad. Todas ellas muestran que no habría razón para despreciar el pensamiento de Proudhon dentro de la filosofía.

Las obscuridades, las dificultades internas, no faltan en este pensamiento más que en cualquier otro. Uno puede preguntarse, por ejemplo, en qué consiste la relación del "equilibrio" a la "serie" exactamente, o la de la conciencia a las antinomias. Puede buscarse cómo unir en una misma explicación el ritmo necesario del universo físico o del pensamiento y el ritmo del universo moral y social, en el cual interviene la libertad (68); cómo el sistema de las leyes de la Justicia es lo mismo que el sistema de las leyes del mundo (69); desde qué "punto de vista superior", "el hombre y la naturaleza, el mundo de la libertad y el mundo de la fatalidad", "a pesar de algunas disonancias, más aparentes que reales", "forman un todo armónico (70)". Puede estimarse también que Proudhon abusa del recurso de la idea dialéctica para permitirse muchas exageraciones sucesivas y opuestas (71); que hay en sus explicaciones mucha paradoja verbal, como hay a menudo procedimiento en los trinomios hegelianos. Es innegable, en fin, que este pensamiento demasiado concreto repugna habitualmente, en su vigor, a los análisis pacientes y bien delimitados, de suerte que la mayor

parte de las nociones que emplea, sobre todo la de justicia, cubren un campo tan vasto y tan móvil, que es algunas veces difícil reconocerse en la confusión de sus significaciones analógicas. Si se quisiera llevar la discusión hasta el fondo, posiblemente sería necesario examinar todavía si la idea de "conciliación", tal como la expone y la pone en práctica Proudhon, no contiene algo equívoco, que se inclina tan pronto hacia la síntesis como hacia el compromiso; examinar, en otros términos, si esta dialéctica consigue plenamente "resolver el conflicto sin suprimir la tensión (72)"; si esta filosofía que hemos llamado dramática, consigue escapar a lo trágico puro (73), en tanto que rechaza un optimismo barato y se niega paralelamente a entrever una solución última en la que toda oposición sería superada; si no se prestaría a servir de justificación dialéctica a una "revolución permanente" concebida como una serie sin fin de estas "sacudidas" que el mismo Proudhon no ha aprobado nunca... (74). Sobre todo, ¿cómo poner de acuerdo la negación tantas veces profesada de toda transcendencia, tanto al principio como al final del movimiento dialéctico, con la pretensión de imponer a este movimiento una norma y de asignarle un fin?

Pero estas dificultades y, si se quiere, estas contradicciones, no deben sin embargo llevarnos a pensar en el "completo descalabro", ni, con mayor razón, a la "negación completa" del método proudhoniano, como ha hecho muy injustamente F. Pillon (75). No nos autorizan a confundir su dialéctica con "procedimientos de sofista (76)" o a tratarlo de "mixtificación (77)". Constituyen más bien, diríamos nosotros, la talla de un pensamiento que no se resigna a encerrarse, a pesar de sus ilusiones, en el devenir y en la inmanencia. Marx puede muy bien criticar a Proudhon por haber hecho de las categorías económicas, esencialmente transitorias, "expresiones teóricas de las condiciones de producción material de una cierta época", otras tantas "ideas que habrían preexistido desde toda la eternidad"; puede, alargando su crítica, ver en su adversario "una víctima de la ilusión especulativa", incapaz de comprender "el movimiento histórico que agita al mundo actual", y

compadecerle por haber penetrado tan poco en "el misterio de la dialéctica (78)". Por muy despreciativo que sea, este juicio nos resulta precioso. Haciendo constar los mismos hechos, podemos estimar, por el contrario, que si bien Proudhon no tiene la pesada potencia de Marx, tampoco ha sido, como él, víctima de la ilusión dialéctica, que ha sabido reconocer la especie de eternidad de todo lo que el hombre tiene de esencial en su entendimiento y en su conciencia; y asimismo que, aunque sin penetrar en ello, ha presentido el **misterio ontológico.** Sus soluciones, en la medida en que existen, no nos satisfacen en absoluto, pero al menos con él, como veremos con más detalle en el último capítulo, los problemas esenciales están y siguen planteados. Sus negaciones no son nunca definitivas. Sus juicios más perentorios no descartan una nueva consideración. En el momento en que más nos sorprende, su dialéctica se alía con nosotros en contra de él mismo, o contra la parte más aparente de él, que puede que no sea la más verdadera. Siempre, con él, sigue abierta la discusión.

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

CAPITULO IV

ANTITEISMO SOCIAL

I CONTRA EL MITO DE LA PROVIDENCIA

"Para quienquiera que observe de cerca el movimiento de la civilización, el progreso aparece como una inmensa cadena dialéctica (1)". Las etapas de este progreso, o las articulaciones de esta cadena, es lo que Proudhon llama las revoluciones. Ahora bien, sólo hay progreso por un nuevo advenimiento de la Justicia. Diremos pues que "las revoluciones son las manifestaciones sucesivas de la Justicia en la humanidad (2)". Hasta entonces la palabra revolución no había significado más que una especie de revuelta de las mayores proporciones (3). Proudhon es uno de los primeros que la emplean más allá de este sentido completamente empírico. Lo hace después de Lamennais (4) y de Michelet (5). Para él, las revoluciones no son crisis cualesquiera, sino crisis de crecimiento. Por ellas avanza la historia que "no es otra cosa, por así decir, que la fermentación alcohólica del derecho contra las concepciones de la concupiscencia (6)". Habla incluso, en singular, de la Revolución como de una fuerza permanente, realidad siempre más o menos actual, a la vez interior

y exterior correlativa de la Justicia, a la cual está, por así decir, encargada de dar a luz de tiempo en tiempo; "de igual modo que la noción de derecho es eterna e innata en la humanidad, así la Revolución es innata y eterna en ella. Ella no ha comenzado en el año de gracia de 1789, en la localidad situada entre los Pirineos, el Océano, el Rhin y los Alpes. Ella es de todos los tiempos y de todos los países".

Sin embargo, ella conoce solamente una alternancia de tiempos fuertes y de tiempos débiles. Ha permanecido mucho tiempo dormida antes de explotar por primera vez, de modo que sus principios pueden hacerse datar de la primera gran crisis que soliviantó al mundo: la que provocó la predicación de Jesús. El Evangelio ha inaugurado la Revolución al proclamar una primera igualdad, la de los hombres delante de Dios. Ha seguido una segunda crisis, en los siglos XVI y XVII, con la Reforma y con Descartes, que consumó la igualdad de los hombres ante la razón. Después de la crisis moral y de la crisis intelectual, viene la crisis política, que se inició a mediados del siglo XVIII y que hizo triunfar la igualdad de los hombres ante la ley. Por fin, una cuarta crisis acaba de abrirse, y a las generaciones presentes les toca procurar su éxito: crisis económica y social, que marcará "el fin de la edad religiosa, aristocrática, monárquica y burguesa". De aquí debe salir la igualdad real entre los hombres, esta "ecuación del hombre y de la humanidad (7)", sin la cual los progresos antes conseguidos seguirán siendo ilusorios.

¿Cuándo habrá terminado su obra la Revolución? A decir verdad, nunca. Pero se la podría dar por terminada el día que estuvieran perfectamente realizadas estas dos cosas que son solidarias: la Anarquía y la Justicia; en otros términos, el día en que fueran abatidos estos dos enemigos: la Autoridad y la Propiedad, el Gobierno y el Capital. Ahora bien, uno y otro tienen su soporte en la Iglesia. Resulta de aquí que la Revolución será forzosamente anticlerical. Reducida a sus términos esenciales, la cuestión que se plantea a nuestro tiempo es pues la siguiente: "¿Quién vencerá, la Revolución o la Iglesia? (8)". Esta cuestión tiene, por otra parte, un

sentido más profundo de lo que parece a primera vista, porque estas solidaridades de hecho son el índice de un parentesco esencial. El catolicismo es, en orden a la religión, análogo a lo que representa el capital en el orden económico, y el gobierno en el orden político (9). Los tres forman un sistema, el sistema del antiguo régimen, cuyo nombre es el absolutismo (10). "Trinidad fatal", cuya base ensancha todavía Proudhon al admitir que el catolicismo juega el mismo papel que jugaría igualmente cualquier otra religión (11). Es éste un punto que ha aclarado muy bien Jean Lacroix: "Más justo y más perspicaz que muchos, escribe, Proudhon no reprocha al catolicismo el haberse comprometido con tal o cual régimen, sino que descubre entre la religión y el poder una ligadura más profunda y más sutil... Existe una intimidad esencial entre el poder espiritual y el poder temporal, y como una connivencia fundamental. Por eso los esfuerzos de los que han querido abatir la autoridad sin tocar a la religión han sido vanos (12)". Proudhon no será pues solamente anticlerical, será antirreligioso. No ateo, como han dicho muchos (13), sino —ésta es la palabra— "antiteísta (14)". Porque si la religión da al gobierno la legitimidad y hace igualmente intangible al Capital, obstruyendo así la ruta a todo progreso, es ante todo porque pone el Absoluto en Dios, principio de todo absoluto. Nada se ha hecho por tanto si no se ha llegado hasta la raíz del mal y no se ha entablado la lucha contra Dios mismo (15).

He aquí planteado, bajo un ángulo muy particular, el problema de Dios. La solución que propondría Proudhon no es simple, y no la examinaremos aquí por completo. La aborda desde el umbral de su obra **Contradictions économiques**, como un tema inevitable, y le consagra a lo largo de la obra extensos desarrollos. La prueba de Dios por el orden del mundo, la prueba que se llama metafísica, no le parece sólida. Pero existe el convencimiento universal, que debe por lo menos hacer considerar seriamente la idea de Dios. Por lo demás, "la persistencia de la idea teísta al lado del galimatías de las escuelas, es el mayor de los milagros; constituye el prejuicio más fuerte que se puede alegar

en favor de la Divinidad (16)". Sin embargo, ¿qué es preciso poner bajo el nombre de Dios? Esta es sin duda una cuestión insoluble. Pero para dar motivo a nuestras investigaciones, consideraremos a Dios, "siguiendo la opinión vulgar", como el Ser personal, infinito, creador y "por encima de todo previsor y justo, que castiga el vicio y recompensa la virtud"; en resumen, como el Dios-Providencia (17). Si el orden de la naturaleza no prueba la realidad de este Dios, tampoco la contradice. Pero "es otra cosa muy distinta en el gobierno de la humanidad":

"Si Dios no existiera", es Voltaire, el enemigo de la religión quien habla, "sería preciso inventarlo"... Y yo digo: El primer deber del hombre inteligente y libre es expulsar incesantemente de su espíritu y de su conciencia la idea de Dios. Porque Dios, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza y nosotros no dependemos de ningún modo de su autoridad. Llegamos a la ciencia a pesar de él, a la sociedad a pesar de él: cada uno de nuestros progresos es una victoria con la cual aplastamos a la Divinidad.

Que no se repita: ¡los caminos de Dios son impenetrables! Nosotros hemos penetrado en estos caminos, y hemos leído allí, en caracteres de sangre, las pruebas de la impotencia, si no es de la malquerencia de Dios... Dios es tontería y cobardía; Dios es hipocresía y mentira; Dios es tiranía y miseria; Dios es el mal...

Yo afirmo pues que Dios, si es que hay un Dios, no se parece a las efigies que los filósofos y los sacerdotes han hecho de él; que no piensa ni obra según la ley de análisis, previsión y progreso que es rasgo distintivo del hombre... Que la inteligencia, la libertad, la personalidad, están constituidas en Dios de otra forma que en nosotros; y que esta originalidad de naturaleza... hace de Dios un ser esencialmente anticivilizador, antiliberal, antihumano (18)".

Proudhon se mantiene en su idea, sostiene su definición. "Dios y el hombre, dice otra vez, son dos naturalezas que se repelen desde el momento que se conocen". Vuelve a ello para rechazar el humanismo de Feuerbach y sus discípulos. Lo que vale contra el dogma de la Providencia, vale también contra el "sistema de la deificación del hombre". "Dios ha sido hecho verdaderamente a la imagen del hombre por la Providencia; suprimid esta Providencia: Dios cesa de ser hombre, y el hombre a su vez debe abandonar todas sus pretensiones a la divinidad". El hombre no tiene que ha-

cerse dios a sí mismo, sino "renegar de Dios", sin por eso negarlo (19). Mientras no se decida a ello, la Revolución no podrá realizarse y todo progreso será precario. Tal es la razón por la cual la obra de Jesús ha quedado inacabada y se encuentra continuamente comprometida. Proudhon lo explica en una página de **Idée générale de la Révolution,** que uno apenas si se atreve a transcribir, hasta tal punto el tono es blasfematorio. Esperemos sin embargo para juzgarla a fondo, las explicaciones ulteriores que precisarán y, puede ser, atenuarán mucho el golpe:

"Hace más de diociocho siglos un hombre intentó, como lo hacemos hoy nosotros, regenerar a la humanidad. Por la santidad de su vida, por su inteligencia prodigiosa, por los destellos de su imaginación, el Genio de las revoluciones, adversario del Eterno, creyó reconocer en él a un hijo. Se presentó ante sus ojos y le dijo, mostrándole los reinos de la tierra; te los doy todos, si tú quieres reconocerme como tu autor y adorarme. No, respondió el Nazareno, yo adoro a Dios y sólo a El serviré. El inconsecuente reformador fue crucificado. Después de él reaparecieron fariseos, publicanos, sacerdotes y reyes, más opresores, más rapaces, más infames que nunca, y la Revolución veinte veces reemprendida, veinte veces abandonada, ha seguido siendo un problema. ¡A mí, Lucifer, Satán, quienquiera que seas! ¡Demonio que la fe de mis padres opuso a Dios y a la Iglesia! Hablaré en tu nombre y no te pido nada a cambio (20)".

No tomemos al pie de la letra lo que no es evidentemente más que un apólogo, para el que Proudhon echa mano del dato bíblico con su libertad acostumbrada. Basta y sobra con la idea que semejante símbolo quiere traducir. "Dios es el mal". "¿Qué se le debe? La guerra (21)". "¡A mí, Satán!" ¿Qué significan exactamente estos gritos? ¿Es verdaderamente el satanismo, eco directo del **Non serviam?** ¿Es preciso decir, con Donoso Cortés, que "nunca mortal alguno ha pecado tan gravemente contra la humanidad y contra el Espíritu Santo"? ¿Es preciso, siguiendo al mismo autor, hablar seriamente de un "maniqueísmo proudhoniano" y creer que tenemos que vérnoslas, en sentido directo, con un poseído (22)? ¿O por el contrario, con Sainte-Beuve y otros, habrá que ver en estas fórmulas provocativas nada más que una "bravuconería", un exceso del lengua-

je "fuera del tema 23)"? ¿O bastará, para limitar el escándalo, añadir con Lucien Maury: "Entiéndase: el Dios de los teólogos? (24)".

Es cierto que, con un hombre así, debe desconfiarse de las sentencias terminantes, y el sentido, bastante inocente a fin de cuentas, de otra frase famosa: "la propiedad es el robo", nos invita a la prudencia. Notemos de pasada que la suerte de estos dos aforismos fue muy diferente. Mientras que "la propiedad es el robo", había levantado clamores y originado terrores, que había de pasar mucho tiempo para que se disiparan, "Dios es el mal" "no emocionó a nadie" o a casi nadie, si no fue con una emoción menos religiosa que interesada. Generalmente se limitaron a pensar que este Proudhon era bastante enojoso cuando se metía a hacer metafísica fuera de propósito... "Los burgueses de 1846 eran más susceptibles en el capítulo de la propiedad que en el de Dios" —a menos que se atacara en Dios al guardián de la propiedad— y "una blasfemia económica era a sus ojos mucho más grave que una blasfemia teológica (25)". El ejemplo verifica la observación que Marx haría un poco más tarde en el prefacio del **Capital:** "En nuestros días, el ateísmo es un pecado venial en comparación con la crítica de las condiciones tradicionales de la propiedad (26)". En el fondo, tanto en un caso como en el otro, el pensamiento era menos radical que violenta la expresión. Una vez más, Proudhon se había dejado llevar. Al igual que en su forma dialéctica, parece algunas veces inspirarse en Hegel más de lo que en realidad lo hace; así el trato con Bakounine en París, precisamente cuando redactaba la **Philosophie de la Misère,** pudiera tener algo que ver con la virulencia de las expresiones antiteístas que acabamos de citar. Mimetismo literario al cual estaba siempre sujeto (27). Su pensamiento no es por eso menos diferente del del anarquista ruso, con el cual se le ha comparado excesivamente a menudo (28). Muy diferente es también de la "impiedad razonada", que Fourier oponía igualmente a un ateísmo estéril (29). Con mayor motivo deberemos descartar toda interpretación vulgar: "Es bastante visible, ha escrito él, que estas contradicciones, estas antipatías,

deben entenderse en un sentido más elevado, más filosófico, que el odio de un republicano por Luis-Felipe, y que se trata aquí de una cosa muy distinta (30)". Sería negarse a comprender a Proudhon, el abandonar la "altura especulativa" donde él elabora su metafísica como sus concepciones sociales (31).

Sin embargo, él mismo ha defendido siempre sus fórmulas más audaces como expresión exacta, aunque bajo una forma paradójica, de un pensamiento claro y reflexionado, y sería condenarse a no comprenderlo el querer disculparlo de un absurdo o de una blasfemia no viendo en ello más que palabras en el aire. "Yo soy atolondrado y temerario en tanto que hombre del mundo, escribía un día a su amigo Antoine Gauthier; pero cuando se trata de imprimir, tú me supones el suficiente buen sentido para no avanzar nada si no es a golpe seguro, incluso en mis mayores paradojas (32)". Y mucho más tarde, el 20 de agosto de 1864, al pedir al editor del diccionario Larousse que le previniera cuando llegara a los artículos **Dios** y **Propiedad**, le decía: "Verá Vd. por algunas palabras explicativas que hay algo más que paradojas en estas proposiciones: "Dios es el mal" y "la Propiedad es el robo", proposiciones de las cuales mantengo el sentido literal sin que por ello crea cometer un crimen contra la ley de Dios ni abolir la propiedad (33)". Se impone pues una explicación seria.

Se sabe que al declarar la guerra a la propiedad, Proudhon sólo atacaba realmente al derecho de "**aubaine** (+)" o a lo que él llama "la suma de sus abusos"; a a la vez que reclamaba "la abolición del dominio de propiedad", tenía buen cuidado de rechazar toda "idea de desposesión (34)"; pedía simplemente una "propie-

---

(+) Derecho por el cual la sucesión de un extranjero no naturalizado se atribuía al rey.

dad sin usura y sin abusos", al servicio del orden familiar (35); que su "larga crítica del derecho de propiedad" sólo quería llevar a un "sistema de jurisprudencia (36)". Se sabe también que, tal como la entiende, la "anarquía" no tiene nada en común con una ausencia de principio o de regla, lo que la haría "sinónimo de desorden", y que delante de aquellos que interpretaban así la palabra, no duda en declararse "no-anarquista", para dar a entender claramente que él es "amigo del orden (37)". Tampoco duda en criticar "la anarquía económica", a la cual se acomodan los liberales (38). La anarquía que él preconiza es una "anarquía positiva"; es una forma de gobierno cuya base sería el "contrato" como sustituto de la "autoridad", es decir donde el derecho se impondría a las pasiones, donde la "razón" ocuparía el lugar del "capricho (39)"; es un orden de cosas en el cual "la razón de Estado", sumisa a la Justicia, se convierte en la verdadera "expresión del derecho (40)". Sabe por otra parte que ella no es más que una especie de noción-límite, una forma de "figurarse" el porvenir, un "símbolo más o menos mítico (41)". Estas dos ideas proudhonianas, reducidas así a una significación mucho más moderada de lo que hacen suponer a primera vista, no son probablemente menos falsas; todavía se las puede llamar utópicas: pero al menos son menos escandalosas. Tampoco expresan todo el pensamiento de Proudhon, sino solamente uno de sus aspectos. Es preciso en efecto recordar que este pensamiento es dialéctico. En primer lugar "destruye", pero es para "edificar" en seguida, y procede por antinomias antes de buscar las conciliaciones. "La propiedad es el robo": sí, pero también: "La propiedad es la libertad". "Estas dos proposiciones son igualmente demostrables y subsisten la una al lado de la otra en el sistema de las contradicciones (42)". Y Proudhon intenta en seguida "compensar" el gobierno por la propiedad, a fin de salvar toda la libertad posible, y la propiedad por el gobierno, para evitar los abusos de aquélla; de suerte que, detestables si se les considera en su origen o si se les toma como dueños absolutos de producir todos sus efectos, propiedad y gobierno se convierten en fuerzas bien-

hechoras, incluso indispensables, si se atiende a su función y si se procura equilibrarlas la una con la otra. "De la oposición de estos dos absolutos surge el movimiento político, la vida social, así como de la oposición de dos electricidades contrarias surge la chispa motriz, luminosa, vivificante, el rayo (43)". Entonces una y otro "contribuyen a este estado de igualdad social" que plantea ya como ideal la memoria **De la célébration du dimanche** y que no es "ni comunidad, ni despotismo, ni partición, ni anarquía, sino libertad en el orden e independencia en la unidad (44)".

Se presiente que observaciones semejantes podrían atenuar también un poco el escándalo del grito: "Dios es el mal". Pocos años después de haberlo lanzado, Proudhon advertía a un sacerdote: "La crítica que hago de la idea de Dios es análoga a todas las críticas que he hecho de la autoridad y de la propiedad, etc.; es una negación sistemática, destinada a llegar a una afirmación superior, igualmente sistemática (45)". Sin tranquilizarnos demasiado pronto por esta promesa de "afirmación superior", no busquemos sin embargo una idea definitiva y total en lo que sólo es por ahora la expresión de un momento, muy señalado, de lo que nuestro autor llama con entusiasmo su "nueva dialéctica (46)". "La humanidad y la divinidad, dice todavía, son **ante todo** antagónicas (47)". He aquí que nos permite entrever una posible armonía; un estado, en consecuencia, donde Dios ya no aparecería como "el mal"; Proudhon nos abre una perspectiva. Publicada en 1846 lo que él llama la "parte antinómica" de su sistema, hubiera querido exponer inmediatamente la contrapartida. El torbellino al que se vio arrastrado por la revolución de febrero se lo impidió. Puede creerse también que probablemente tal esfuerzo le hubiera desbordado. Pero a finales de 1846 había explicado a Guillaumin: "Si Dios y el hombre son opuestos, son por esto mismo necesarios el uno al otro (48)"; y en 1849 las **Confessions d'un révolutionnaire** bosquejaban a grandes rasgos las fases de un desarrollo en el curso del cual el hombre, después de haber rechazado a Dios, después de haberse adorado a sí mismo, llegaba a "adorarse mucho menos" cuan-

do se conocía mejor, y a "reconciliarse finalmente con Dios, por medio del conocimiento de la naturaleza y de sí mismo (49)".

Consideramos además que Proudhon maneja su dialéctica teniendo en cuenta los adversarios que tiene delante y que quiere refutar. Su punto de vista es resueltamente polémico. Ahora bien, tanto o más que contra la teodicea tradicional, dirige su pensamiento contra el nuevo humanismo alemán. Como ha observado en seguida Saint-René Taillandier, el capítulo que consagra al problema de Dios en **Contradictions économiques** sería casi ininteligible para quien no conociera las posiciones de la "joven escuela hegeliana", las de Feuerbach, Stirner y Grün (50). "Me es imposible, declara, aceptar esta nueva religión que intenta inútilmente interesarme diciéndome que yo soy Dios (51)". La crítica sin concesiones que hace es paralela a los esfuerzos que otro antihegeliano, Kierkegaard, realizaba en la misma época. Cuando escribe por ejemplo que Dios y el hombre se han distribuido "por así decir, las facultades antagónicas del ser", tomando el uno "la espontaneidad, la inmediatez, la infalibilidad, la eternidad", mientras que el otro recibía en el reparto "la precisión, la deducción, la movilidad, el tiempo (52)", es imposible evitar el encontrar a propósito de esto, cierto parentesco con lo que el pensador danés escribiría justamente un año después, en 1847: "Toda la confusión de los tiempos modernos tiene su fundamento en el hecho de que se ha querido suprimir el abismo de cualidad que separa a Dios del hombre (53)". Este último llega incluso a decir en su **Diario** que "el cristianismo existe porque hay odio entre Dios y los hombres", y hasta a llamar a Dios el "enemigo mortal (54)". ¿No se ven aquí dos maneras comparables de sacudir ya la torpeza de espíritu, ya la ambición desmesurada del hombre, para hacerle tomar conciencia de esta verdad de que Dios es necesariamente el "Todo Otro"? ¿Y no se deduce de esta constatación —al menos así lo piensa Proudhon— que si el hombre quiere ser fiel a su naturaleza y jugar aquí abajo el papel progresivo que le está asignado, debe proceder en cierto modo a contrapelo del Ser infinito,

"en quien la libertad y la inteligencia, el yo y el no-yo, existen bajo una forma inconcebible"? ¿Cómo las vías de estos seres relativos que somos nosotros en devenir perpetuo, no se apartarían de las del absoluto? En tanto que en el seno del Infinito debe reinar una paz completa, nosotros los hombres "vivimos, sentimos, pensamos sólo por una serie de oposiciones y de choques, por una guerra intestina (55)". Así, "Dios y el hombre se tienen en jaque perpetuo y se rehuyen sin cesar el uno al otro (56)", y el destino del segundo es luchar contra el primero, "como Israel contra Jehová, hasta la muerte (57)". Todo progreso humano es a este precio: "La ciencia exige la insurrección del pensamiento (58)", y la justicia exige la insurrección de la conciencia. Pero puede decirse que en su apariencia de revuelta absoluta, esta doble insurrección, siendo sumisión del hombre a su destino, se reduce en el fondo a obediencia al Creador, al "divino Artista que nos ha confiado la continuación de su obra". Interpretando a su manera una idea que la tradición cristiana ha expresado a menudo, Proudhon explica que si el hombre parece ser el antagonista y el rival de Dios es porque fue creado para ser a su vez creador como Dios, pero de distinta forma, trabaja. Así, "la humanidad... realiza lentamente, con inquietud y dificultades, el decreto de la razón eterna, y esta realización, a contrapelo por así decir, de la justicia divina por la humanidad, es lo que llamamos progreso (59)".

"Dios es el mal". En **Justice** y en **Justice poursuivie.** Proudhon da a su fórmula otra explicación más simple que no niega la precedente, pero que es menos metafísica. La "razón revolucionaria", dice, rechaza la idea de Dios: "no porque Dios sea malo en sí —¿qué hay (de) malo en sí?— sino porque su intervención en los asuntos de la humanidad sólo produce el mal (60)". Su intervención o la pretensión, hecha en su nombre, de que el hombre no intervenga. "Admito, dice, el absoluto en metafísica; admito por consecuente a Dios, pero también en metafísica, a condición de que no salga del absoluto, **illa se jactet in aula Eolus**; yo lo niego en cualquier otra parte, en la ciencia experimental,

racional, en la física, en la psicología, en la ética, sobre todo en la ética (61)". Dicho de otra forma, no es entre Dios y el progreso humano donde hay contradicción. La esencia divina no es causante de ella. Pero la contradicción "viene de la consideración que nosotros hacemos de esta esencia en las cosas en las que la razón nos prescribe que nos consideremos ante todo nosotros mismos". Por aquí llegamos a la conclusión de siempre, a saber, que "no es ofender a la Divinidad declinar así su jurisdicción; es mostrar su grandeza en la perfección de sus obras (62)".

Estas últimas reflexiones, que se dirigen a los jueces, tienen un sabor de apología. Acallan los reproches que **Philosophie de la misère** dirigía a la Providencia. Sin embargo, la idea esencial que de aquí se desprende no traiciona a la que está en el centro del pensamiento de Proudhon, tanto en **Misère** como en **Justice.** Desdeña ante todo una cierta idea de la Providencia que, a su parecer, no difiere en la oposición que suscita al esfuerzo libre del hombre, de la antigua idea de Fatalidad o de Destino. "Aplicados a la humanidad", estos dos términos de providencial y de fatal tienen para él "exactamente el mismo sentido (63)". Así celebra en un mismo culto "las dos grandes revueltas de la humanidad", de las cuales la segunda sigue exactamente el camino de la primera: "el cristianismo, revuelta contra el destino, y la revolución, revuelta contra la Providencia (64)". En resumen, entiende que el hombre, para realizar la obra necesaria de "desfatalización", toma en sus manos la dirección de sus asuntos y, sin negar a Dios ni maldecirlo, se limita a dejarlo "fuera del juego humano, donde estima que juega un papel fraudulento (65)".

¿Condena por tanto, sin distinción, todo lo que se ha podido poner bajo estas palabras de Providencia y de destino? ¿Cree que estas palabras no han significado nunca nada justo ni bueno en la marcha de la humanidad? No. Su dialéctica no quiere ser puramente intelectual; pretende (lo veremos mejor más adelante) traducir una dialéctica histórica, un devenir. Es intérprete de una revolución a la que le ha llegado, pien-

sa, su hora, como le llegó al cristianismo; y es a sus contemporáneos y no a cualquier generación humana a los que se dirige diciendo: "Es preciso que toméis las riendas del progreso, estas riendas que hasta aquí ha sujetado sólo la incomprensible Providencia... La Providencia, que nos ha conducido hasta esta hora, es incapaz por sí misma de llevarnos más lejos. El hombre ha de tomar, en el carro de los destinos, el lugar de Dios (66)".

Este lenguaje es metafórico, como casi todo al que Proudhon nos tiene acostumbrados hasta aquí. Si comprendemos exactamente lo que quiere decir, en el mismo instante puede ser que se desvanezca el escándalo de las expresiones blasfematorias, pero que se desvanezcan también los principales índices de una creencia que, a pesar de algunas reservas (67), parecía bien asegurada. Por otra parte, el mismo Proudhon nos había advertido: su **Philosophie de la Misère** recurría al lenguaje corriente y se situaba en la hipótesis de la teodicea clásica. Pero en el prólogo de la obra da la clave que debe permitirnos entrar en el corazón de su doctrina. Al plantear la idea de Dios como "un instrumento dialéctico necesario" a su proyecto, había afirmado que "esta idea es ante todo social", es decir, "que es más bien un acto de fe del pensamiento colectivo que una concepción individual", y había intentado mostrar "cómo y en qué ocasión se produce este acto de fe":

"La sociedad, o el ser colectivo, se distingue sobre todo del individuo por la espontaneidad de acción; dicho de otra manera, el instinto... El establecimiento de monarquías y de repúblicas, la distinción de castas, las instituciones judiciales, etc., son otras tantas manifestaciones de esta espontaneidad social, cuyos efectos son mucho más fáciles de notar que su principio de indicar... Todo el esfuerzo de los que, después de Bossuet, Vico, Herder, Hegel, se han aplicado a la filosofía de la historia, ha sido hasta aquí para hacer constar la presencia del destino providencial que preside todos los movimientos del hombre... Esta facultad misteriosa, completamente intuitiva y por así decir suprasocial, poco o nada sensible en las personas, pero que flota sobre la humanidad como un genio inspirador, es el hecho primordial de toda psicología.

Ahora bien, a diferencia de *otras* especies animales, el hombre tiene el privilegio de advertir o señalar a su propio pensamiento el instinto o fatum que le conduce... Y el primer movimiento del hombre, transportado y lleno de entusiasmo (del soplo di-

vino), es adorar a la invisible Providencia, de la cual se siente depender, y a la que llama Dios (68)..."

La lucha entre Dios y el hombre, que Proudhon nos describe tan vivamente y en la cual parece tomar parte con tanta violencia, se reduce pues, al fin de cuentas, a una oposición entre la "espontaneidad social" y la iniciativa reflexionada. La primera asegura la fundación y la conservación de las sociedades humanas, a ella se deben "las religiones, los imperios, la poesía y los monumentos antiguos"; la segunda se hace necesaria a partir de un cierto momento, para promover el progreso, y el hecho de que ésta se imponga progresivamente sobre aquélla es uno de los rasgos que caracterizan a nuestra especie. "Ha pasado la época en que las sociedades se movían por una especie de intuición y de espontaneidad, en que la razón de las masas podía, por tanto, llamarse soberana, en que el fracaso estaba asegurado para cualquiera que se apartara de ella. La espontaneidad de las masas se ha agotado, el movimiento del siglo ha conducido, en política como en lo demás, al reino de los principios, que es el de la reflexión, fuera del cual sólo habrá en adelante retrogradación y decadencia (69)".

Ambas fuerzas así distinguidas manifiestan pues, como por un doble arranque, la creación espiritual. Pero una y otra tienen atributos opuestos. Por una parte, es el instinto, la naturaleza; por otra parte, es la razón, la libertad. Ahora bien, lo que caracteriza al instinto es la prontitud, la intuición, la espontaneidad, la infalibilidad; lo que distingue a la razón es la memoria, la reflexión, la imaginación, el razonamiento, el **error** o vagabundeo del pensamiento, el progreso. El primero es, hablando con propiedad, la forma de la inteligencia en la naturaleza; la segunda es "la forma de la inteligencia en el hombre". De aquí que estas dos facultades sean fuertemente "antagónicas"; pero así como la segunda no es todo el bien, la primera no representa todo el mal. Sin duda, cuanto más emerge el hombre de la naturaleza, más la reflexión del individuo se impone a la espontaneidad de la naturaleza común. Pe-

ro su papel no es el de destruirla. Es más bien revisarla y rejuvenecerla indefinidamente (70).

Tal es el comentario que **Confessions d'un révolutionnaire** hace del texto ardiente y, hay que reconocerlo, algunas veces difícil de comprender, de **Contradictions économiques.** Proudhon se propone allí explícitamente responder a los que se han escandalizado de ver figurar en su sistema a "Dios y al hombre en oposición uno con otro". Reduce esta oposición a la de "las fuerzas antinómicas de la sociedad", ante todo a la de la sociedad misma y la individualidad, y precisa una vez más que ella no debe conducir a la eliminación o a la absorción de ninguno de los dos términos enfrentados, sino a su "constante equilibrio (71)". Poco después, en **Idée générale de la Révolution**, se explica de nuevo:

> "Ocurre con las ideas como con las máquinas. Nadie conoce al inventor de los primeros útiles... Pero esta espontaneidad ya no se encuentra en los instrumentos perfeccionados. El dedo de Dios, si me atrevo a decirlo, ya no está allí...
>
> Así también nacen y se desarrollan las ideas que sirven a la dirección del género humano. Las primeras le son dadas por una intuición espontánea, inmediata, cuya prioridad no puede ser reivindicada por nadie. Pero llega el día en que estos datos colectivos del sentido común ya no bastan para la vida colectiva; entonces, el razonamiento, que es el único que hace constar de una manera auténtica esta insuficiencia, es igualmente el único que puede suplirla. Todas las razas han producido y organizado, sin el auxilio de iniciadores, las ideas de autoridad, de propiedad, de gobierno, de justicia, de culto. Ahora que estas ideas se debilitan, que un análisis metódico, una encuesta oficial, si me atrevo a decirlo, han puesto de manifiesto ante la sociedad y ante la razón, su insuficiencia, se trata de saber cómo, por la ciencia, supliremos a las ideas que, según la ciencia, son dignas de reprobación y declaradas falsas (72)".

El sabio Cournot pensará casi de la misma manera que nuestro fogoso polemista y se expresará en términos muy próximos a los suyos cuando escribe en **Considérations sur la marche des idées**, criticando la filosofía social de José de Maistre: "Cuanto más envejecen las sociedades, más se despojan de las cualidades que les pertenecían a título de organismos vivos, para aproximarse al género de estructura y prestarse al modo de perfeccionamiento que el mecanismo permite (73)..."

¿Para qué, sin embargo, tanto ruído? Si sólo se trataba de disertar sobre la evolución social y sus leyes, ¿por qué estas grandes palabras de Dios, Providencia, y toda esta orquestación de metafísica apasionada? ¿No será consecuencia de un exceso de temperamento, o de una atención excesiva prestada a los pensadores del otro lado del Rhin, que han originado cierto aturdimiento? Hay todavía otra cosa, algo más simple, más inmediato. Los análisis que preceden, por bien fundados que estén en el texto mismo de Proudhon, son demasiado abstractos para permitirnos juzgar un pensamiento completamente inmerso en la realidad y en las luchas de su tiempo. Más que las sutilezas y los rodeos del dialéctico nos importan las reacciones del hombre. "Sólo se comprende un anatema a condición de colocarlo en su contexto histórico (74)". Intentemos ver pues, en primer lugar, contra quién se dirige Proudhon.

No es él quien, digámoslo así, ha lanzado a Dios al tumulto. En los años en que comienza a escribir, la religión tradicional, durante muchos años dedicada a sostener a la "Legitimidad", es llamada de nuevo en socorro de la "Propiedad". Esta es el nuevo Idolo, y el Dios de los cristianos es requisado a su servicio. Los que la celebran son ante todo esos grandes burgueses que, al mismo tiempo, cantan con entusiasmo su himno al liberalismo. Muchos de ellos opinan que el obrero debe ganar por su trabajo un poco menos de lo que necesita para vivir; es ésta una necesidad providencial y el progreso económico consiste en transformar una multitud de artesanos y de pequeños propietarios en un proletariado miserable... He aquí lo que se impone en nombre del progreso social: Proudhon se revuelve. Se le justifica por la Providencia: Proudhon rechaza la Providencia. Al primer grito de rebelión: "La propiedad es el robo", añade como corolario: "Dios es el mal".

En su juventud, como ya hemos visto, se opuso a esta estrecha unión de la religión y de la política, de la cual eran como un símbolo entonces ciertas "misio-

nes". La literatura de la época confirma la impresión que él nos ha dejado. He aquí por ejemplo, cómo las las presentaba el padre Mérigot, en un artículo de la revista católica **Le Défenseur:**

"Los misioneros... son conducidos por la voluntad expresa de nuestro rey... Los que los desaprueban se oponen pues a los mandatos del monarca Muy Cristiano y de toda Francia; son los enemigos declarados de la patria... Quieren la división de causas, su alineación irreconciliable con el trono, quieren una guerra formal contra el cielo... Muchas voces se unen para atestiguar que el altar y el trono han obtenido ya, y deben seguir prometiéndose, las mayores ventajas de las misiones (75)..."

De tal alianza, es lícito pensar que no era siempre el altar el que motivaba las más vivas preocupaciones. Eran muchos los apologistas que, como un siglo antes, veían en la "santa religión" ante todo "el único apoyo del trono (76)". ¿No había de quejarse Montalembert de "la indigna explotación de la religión por los legitimistas (77)?" ¿La obra entera de Balzac no muestra a la Iglesia, según palabras de Leon Bloy, "como un instrumento de gobierno (78)"? "Lugar de principios conservadores", "única potencia que sanciona las leyes sociales", "necesidad política": así presenta y certifica en muchas ocasiones al catolicismo el autor de **Médecin de campagne** y de **La duchesse de Langeais.** ¿Y en la idea que Proudhon parece hacerse a menudo de la religión (79), no se reconoce la idea de la mayor parte de los tradicionalistas y contra-revolucionarios de la generación que precedió a la suya, para quienes ella aparecía ante todo como una fuerza de cohesión y de conservación social?

Pero después que la burguesía se ha instalado sólidamente en el poder con la monarquía de Julio, la propiedad se ha convertido en el objeto de los ditirambos; ella sobre todo invoca a la Providencia para consolidar sus intereses. Los revolucionarios afianzados no quieren que otros los desposean. Conservadores o progresistas, partidarios de la "resistencia" o del "movimiento", su culto a la Propiedad es igualmente caluroso. Este inspira entonces una literatura de acentos místicos que hoy, a un siglo de distancia, nos hace sonreir, pe-

ro que eran muy apropiadas para levantar el corazón de un hombre apasionado de la justicia. El antiguo "derecho divino" de los reyes ha cedido el sitio a un derecho divino de los propietarios. A la alianza del trono y del altar, sucede "la alianza del altar y de la caja fuerte (80)". La propiedad es declarada de "origen divino" sin distinciones. Es, se dice, "una institución divina (81)"; es un "misterio sagrado (82)", en el cual se reverencia a las "santas leyes (83)". Las desigualdades que ella engendra son igualmente sagradas, están llenas de "ventajas providenciales". No importa que los que se benefician de ello no se den cuenta: "Hombres de propiedad y de ocio, no, vosotros no habéis interceptado los dones de Dios; probablemente no habéis pensado más que en vosotros mismos, pero vuestro interés personal ha sido el instrumento de una providencia infinitamente previsora y sabia (84)". Este lenguaje, que legitima todos los egoísmos y que llama a todos los abusos, que incluso los santifica, es empleado por los filósofos, por los economistas, por los políticos. La obra de Thiers, **De la propriété**, una edición popular que al precio de un franco fue lanzada en 1848, marca el apogeo del género. Intentando establecer el fundamento del derecho de propiedad, Thiers gime por verse obligado a "probar lo que, por respeto a la conciencia humana, en otro tiempo no se hubiera intentado nunca demostrar (85)"; un teólogo no se atrevería a decir otro tanto antes de anunciar las pruebas de la existencia de Dios... A los ojos de Thiers, el rico es naturalmente más delicado que el pobre, que sólo sabría tener sentimientos rudimentarios: "La observación de la naturaleza humana prueba que (el rico) sufre con más intensidad, porque su alma, menos vertida hacia fuera por los sufrimientos físicos, es más profunda... Cuanto menos sufre el cuerpo, más sufre el corazón (86)". ¡Profunda psicología! ¡Sublime comentario del **Beati pauperes**! ¿Es esto consuelo para el pobre o injuria a su miseria? En todo caso, por si el argumento no era eficaz, Thiers tiene otro a punto, el de la esperanza cristiana:

"La religión os dice: sufrid, sufrid con humildad, paciencia, esperanza, mirando a Dios que os espera y os recompensará. Ella

hace también del dolor una de las vías del largo viaje que debe conducirnos a la felicidad final... Así, esta potente religión que se llama cristianismo ejerce un dominio continuo sobre el mundo... El espíritu humano ha tenido más de una discusión con ella sobre sus dogmas, pero ninguna sobre su moral... El cristianismo dura..., y todas las políticas sabias, sin juzgar sus dogmas, que sólo tienen un juez, la fe, desean que dure.

Hablad pues al pueblo como la religión..., si no queréis doblar su dolor y cambiarla en un furor impío (87)".

Cuando la religión habla al pueblo, puede predicarle la resignación y la esperanza, porque este discurso no es el único que le ofrece, y porque sólo se dirige a él. Pero Thiers es aquí el portavoz de una burguesía poseedora que, a la vez que niega su fe al cristianismo, le encarga tener a raya a la masa inquietante de los pobres. Evidentemente teme mucho menos el "dolor" que el "furor impío" del pueblo... Un católico tan sincero como Alberto de Broglie no deja de felicitarle por situar así "la causa de la sociedad bajo el ala de la religión (88)" y la admiración que manifiesta por su doctrina es tan viva que, escribe, "su nombre es casi el único que se pronuncia todavía con honor y un poco de esperanza". Después, reconociendo que "la consecuencia necesaria de la propiedad hereditaria es una gran desigualdad", Broglie celebra la "consoladora disposición de la Providencia" que hace que "lo superfluo de uno venga en ayuda de lo que le falta al otro, y esto naturalmente, sin esfuerzos de sacrificio ni caridad, sin más, por parte del rico, que una moderación de sus placeres y un cálculo de su interés". Efectivamente, cuanta más fortuna tiene un rico y más busca el bienestar, más trabajo da al pobre, permitiéndole así subsistir. Algunos pretenden que aunque desempeñe imperfectamente su tarea, el solo hecho de que detente los instrumentos de trabajo, "establece entre el pobre y él una ligadura de dependencia que hiere la dignidad humana", y reclaman por tanto la intervención de la ley; pero esto es desconocer la "naturaleza del hombre" y perturbar temerariamente el orden de la Providencia... (89).

En este culto al "orden providencial", a las "leyes providenciales", al "pensamiento providencial", Frede-

ric Bastiat, con quien Proudhon había de tener una controversia resonante (90), se mete todavía más a fondo. Criticando el pesimismo de un Ricardo, intenta demostrar que en todas partes y siempre "los intereses son armónicos", y la solución del problema social está contenida para él en este simple precepto: "abstenerse de contrariar y de desplazar los intereses (91)". Hay según Bastiat "una mecánica social" que, al igual que la mecánica celeste, "revela la sabiduría de Dios y canta su Gloria (92)". ¡Que el hombre se guarde de poner su mano en ella! ¡Que se guarde de turbar los "decretos providenciales"! La obra del "gran mecánico" no se presta a correcciones ni a ser rehecha, sino a ser bendecida. Cada día verifica, con tal que no la molestemos con nuestras concepciones y nuestras violencias, el reino de Dios sobre la tierra. "La ingeniosa naturaleza" lo ha combinado todo de tal manera que los actos más interesados conducen siempre a resultados morales. "La libertad es", por tanto, "el mejor de los organismos sociales (93)" y "hay más armonía en las leyes divinas que en las combinaciones humanas". Quien, de una forma u otra, quiera enmendar estas leyes, es un "impío", un blasfemador (94). ¿Se quiere, por ejemplo, recurrir contra el expediente de subvenciones por cargas de familia? "Así se eludirá la ley de la responsabilidad. Los que, puede ser que con miras personales, pero perfectamente conformes con el interés público, se hayan conducido según las reglas de la prudencia, de la honradez y de la razón... se verán obligados a alimentar a los hijos de los que se habrán abandonado a la brutalidad de sus instintos". ¿O bien se quien invocar a la "caridad gubernamental" en favor de los desgraciados? De esta manera se quita "al bienestar el carácter de recompensa, a la miseria el carácter de castigo que la naturaleza de las cosas les había imprimido (95)". Indudablemente, la competencia parece tener todavía algunos inconvenientes; "pero ella lleva en sí el remedio general a los males inevitables que pueda producir en casos particulares". Todo hombre razonable debe pues rechazar "como un azote la intervención de fuerzas arbitrarias que tienden a alterar la justa distribución na-

tural de los placeres y de las penas". El axioma: "dejad hacer, dejad pasar", al igual que expresa la última palabra de la sabiduría, expresa también la última palabra de la piedad, puesto que las leyes económicas no son otras que las "leyes generales y providenciales según las cuales los hombres prosperan o decaen (96)".

Razón demasiado razonable de los que, por repugnancia a la utopía, cierran los ojos ante cualquier abuso; instinto conservador que se asusta por anticipado de cualquier perturbación; candidez optimista del teórico de cámara; timidez rutinaria, incapaz de comprender y ni siquiera de darse cuenta de las profundas transformaciones que la gran industria produce en la sociedad y que se realizan ante sus ojos; intereses sórdidos, ocultándose bajo la razón de estado, la moral y la ciencia; tales son las fuerzas reinantes que Proudhon encuentra frente a él. Sabe que las pretendidas "armonías económicas" son más bien "contradicciones (97)". Admite sin duda, él también, que "hay una armonía en la economía de la sociedad"; lejos de negarla, quiere incluso que "se la afirme por todas partes"; pero, añade, ¿cómo sería posible una armonía sin oposición? "¿Cómo describir el sistema de armonías económicas antes de haber puesto de manifiesto, pesado, medido las perturbaciones y los antagonismos?" Sobre todo, ¿cómo procurar una armonía real si se toma a las contradicciones por la armonía realizada (98)? Digan lo que quieran los publicistas superficiales (99), hace constar que la situación de los trabajadores empeora de día en día y que "una ley de bronce", soportada pasivamente, hace aumentar continuamente el pauperismo (100). Entonces denuncia "esta coalición de los barones de la propiedad, del comercio y de la industria, contra los desheredados del proletariado (101). Se levanta contra "la pandilla economista (102)", que da armas a esta coalición predicando "la razón del azar" y la "necesidad de la miseria (103)". Pone al desnudo la opinión preconcebida de los que, para explicar el pauperismo,

invocan sin razón la ley de Malthus, como para evitar el ver "la causa secreta" y librarse de poner remedio a ello (104). Se burla con amargura de estos "liberales" que estiman que "la revolución ha completado su obra", que "ya no queda nada por hacer, ni otra organización que buscar". Estas gentes se han limitado a sustituir el viejo feudalismo por "el nuevo feudalismo mercantil (105)"; su libertad, completamente negativa, es la peor de las tiranías, y a los partidarios del antiguo régimen no les cuesta trabajo demostrar su inconsecuencia (106). Para ellos, "la ciencia económica termina donde termina la fatalidad". Toman "su tradición de un siglo" por la tradición del género humano y, a fin de impedir cualquier reforma, se declaran "las únicas naturales, inmutables por tanto, por encima de toda innovación que provenga del hombre", a las cosas que han observado en la época en que han constituido su ciencia: "¡Como si el trabajo no fuera un hecho humano, un hecho fuera de la naturaleza, contra el cual protesta el salvaje, el hombre primitivo! ¡Como si el salario no fuera un hecho humano, un hecho social, contra el cual protestan hace mucho tiempo los propietarios de esclavos! ¡Como si la división del trabajo no fuera todavía un hecho humano, fruto de una civilización ya avanzada! ¡Como si, en fin, la jerarquía social, en otros términos, la desigualdad de condiciones y el dogma religioso que la consagra, no fueran hechos humanos! (107)".

"El dogma religioso": he aquí el punto importante ¡Si sólo se hablara de la fatalidad! ¡Si sólo se invocara a la ciencia, o incluso a la moral! Pero nos hacemos devotos, se tiene siempre en la boca a la Providencia, o a la vida eterna... Se pretende así canonizar lo que sólo es en realidad "materialismo utilitario". ¿Qué hay más apropiado para hacer dudar de la Providencia que la teoría de Malthus? ¿Qué cosa más apropiada que el remedio propuesto por Malthus para acusar a la Providencia? He aquí sin embargo que "los economistas", por una inconcebible blasfemia, "han erigido esta doctrina, tan falsa como inmoral, en dogma de la Providencia": los que lo adoptan y aplican son "los buenos ciudadanos, los hombres religiosos"; y "los que protes-

tan" son los que buscan otros remedios a los males de la sociedad, "son los anarquistas, los socialistas, los ateos (108)". "El egoísmo de los intereses" llama a la religión como salvaguardia (109). El "privilegio" no envuelve solamente "estos motivos de explotación perpetua" "de fárragos filosóficos, económicos, estadísticos"; envuelve también a "las palabras evangélicas (110)". La burguesía, que en general apenas si se cuida de ser devota ella misma, se preocupa por sus obreros. De esta manera se vuelve hacia la Iglesia:

"En la indecisión de las creencias, todo el mundo se dirige a la Iglesia pidiendo quien un remedio a la corrupción, quien un preservativo contra la revolución social. La burguesía, ¡qué dichoso síntoma!, después de un siglo de indiferencia, se llena de golpe de fervor religioso. Se da cuenta de que la religión puede ser útil a sus intereses: inmediatamente pide religión, mucha religión. Se organiza en su seno una comandita para restaurar las ideas religiosas. Cristo ha sido llamado en socorro de los dioses burgueses, Mammon, Plutus, Porus y Foenus".

"Cristo no ha respondido", concluye Proudhon, "pero la Iglesia, ortodoxa y reformada, se ha apresurado a acudir (111)". Cree observar que en todas partes el hombre escapa a las fatalidades y a las tutelas que impiden su desarrollo sacudiendo su yugo, que siempre "mejora, o mejora su existencia a medida que se libera de la religión (112)". Una vez más el extremismo le domina. Su pasión no le permite ver los hechos más que en un solo sentido. Acusa a la Iglesia de bendecir con demasiada facilidad la "cruzada" que se organiza "contra el trabajo y la Justicia, en nombre de Dios (113)". Echa la culpa a lo que él llama "esta manía de espiritualismo y de transcendencia que, por un interés de ultratumba, parece haber emprendido la tarea de trastocarlo todo en esta tierra; que ha hecho del trabajo en general una maldición... al igual que ha hecho un privilegio de la propiedad". "El pueblo, asegura, ya no se engaña, y aunque le sea imposible seguir por el razonamiento la cadena de las ideas y de los hechos, y que por otra parte la potencia eclesiástica y feudal haya decaído mucho en comparación con lo que fue en otro tiempo, su instinto le dice que lo único que le im-

pide ser feliz y rico por el trabajo es la teología, y deja de ser cristiano de corazón (114)".

Si éste era el sentimiento del pueblo, en esto también Proudhon es pueblo, y en él el corazón trae aparejado el juicio. No sólo generaliza, sino que además termina por justificar a los que acusaba de hipocresía, y si todavía reprocha a la Iglesia "de enervar las conciencias y de intimidar los espíritus (115)", cree deber añadir que al hacerlo así, está dentro de la lógica de su dogma. Proudhon muestra aquí una incapacidad, demasiado frecuente, para entender este dogma en sí mismo, sin rebatirlo inmediatamente en el plano de las realidades sociales. ¿Por la doctrina del pecado original, dice por ejemplo, el cristianismo no es acaso "la religión de la condenación (116)"? "El jesuita niega el progreso porque, dicen en su jerga mística, habiendo pecado el hombre en el principio, la explotación del hombre por el hombre es una necesidad perpetua (117)": de suerte que el filósofo espiritualista, el economista, el hombre de estado, se limita a repetir hoy la sentencia que la teología cristiana ha pronunciado primeramente contra el pueblo. Y todavía de una forma más radical, ¿qué significa el dogma de la predestinación, si esta palabra no significa lo mismo que fatalidad? Una ha reemplazado a la otra, o más bien la ha relevado, continuando bajo una forma apenas diferente la obra del politeísmo antiguo (118). El providencialismo que causa estragos hoy, tiene pues su carta de nobleza. La colusión de hecho, es una alianza de derecho, y éste es el mismo mundo que el de "peajes y padrenuestros" con el cual es preciso acabar de un solo golpe...(119).

¡Dogmática y fantasiosa aseveración! Su explicación psicológica es sencilla, y nos parece que André Rousseaux la ha puesto felizmente de relieve. Si Proudhon, nos dice, no se contenta, como Péguy por ejemplo, o incluso como Bernanos, con una crítica clerical, si va más lejos y se rebela contra la religión entera, es probablemente porque este hombre del pueblo tiene la simplicidad de una pieza de un buen parroquiano. Un Péguy tiene la envergadura de un profeta, que se atreve a tomar partido por la verdad divina contra las al-

teraciones de los escribas y fariseos. Proudhon, sintiéndose traicionado por su párroco, digámoslo así, ataca al dogma que el párroco detenta. Dedica su lógica inexorable a asociar las verdades cristianas al empleo que va a hacer de ellas (120). Y por encima de la Iglesia, por encima de su dogmática, la cuestión desemboca para él en el mismo Dios. Su acusación de Dios es la respuesta a una "teodicea" atrevida y frágil más que ninguna otra. "He visto, dice, a los teístas de mi tiempo, y la blasfemia me ha venido a flor de labios (121)". No insistamos en preguntarle si su información es suficiente, ni si no es demasiado pronto para que se juzgue traicionado. La hipocresía que denuncia es cierta, cualquiera que sea su extensión y grado de conciencia. Y él es víctima de ella. Se deja maniobrar por ella. Al no tener fe suficiente para protestar en el nombre del Dios que llevaría en su corazón, acepta, al menos en algunos momentos, la caricatura que se le ofrece de él. Tal es la génesis concreta de su "antiteísmo".

Añadamos que, de haber sido más artista, hubiera sido menos agresivo. No por desplegar una cierta habilidad a lo Renan, sino porque hubiera inventado una forma más adecuada al pensamiento que se abría camino en él. En el año que siguió a la publicación de **Philosophie de la Misère**, escribía a una mujer que le había reprochado la rudeza de su polémica: "Cuando hablo al público, intento que mi expresión sea bien clara, cuadrada, mordiente: no poseo otra poética (122)". Poética insuficiente, sobre todo cuando se trata de cuestiones complejas y delicadas, y de un modo de exposición dialéctico. El lector tiene entonces excusa si se engaña, y tanto más cuanto que el autor ha podido también engañarse en cierto modo el primero. Proudhon ha reconocido la analogía de la dialéctica y del drama: "He elegido", escribía a Guillaumin, siempre a propósito de **Misère**, "una forma completamente dramática (123)". Pero el autor de un drama propiamente dicho puede encarnar cada uno de los aspectos o de los momentos de su propio pensamiento en un personaje que, sirviéndole de portavoz, le dispensa de comprometerse él mismo a fondo; o bien, el que hace una obra

que es toda ella drama, así un Kierkegaard, puede usar pseudónimos diversos para sus diferentes escritos, no con el fin de despistar al público, sino para marcar bien los tiempos y las distancias. Proudhon no "teclea" siempre igual en el "teclado de la dialéctica (124)". Con su honradez maciza, se toma la palabra a sí mismo. Se lanza por completo, cada vez, en la dirección que le marca el momento presente de su dialéctica. Se extravía, se obstina en ello. Pone allí toda la violencia de su naturaleza y toda la fogosidad oratoria de su genio latino. No sabe retroceder. Este dialéctico no ha frecuentado bastante a Platón.

De aquí sus invectivas, sus blasfemias, que pueden explicarse sin excusarlas. Al hacer que se le tome por lo trágico ha impedido muchas veces que se le tome en serio. Sin embargo, por intemperante que sea su dialéctica, por exagerado que sea su temperamento y, es preciso decirlo, por lejos que su retórica le lleve algunas veces, su pensamiento positivo, en el fondo, es aquí todavía relativamente moderado. La censura de su editor Guillaumin había sido severa con los pasajes de **Misère** que hubieran podido herir a los economistas que frecuentaban su casa (125). Hay que lamentar que haya sido menos remirado para los pasajes que tratan de religión. Lejos de violentar su pensamiento, una tal censura hubiera podido asegurarle una expresión más mesurada y exacta. En efecto, después de haber gritado: "¡Dios es el mal!", Proudhon llega a la única conclusión de "la insuficiencia de la Divinidad (126)", es decir, de la necesidad de una intervención activa del hombre en la marcha de sus asuntos. Este "ateísmo práctico" o "metódico" le parece por otra parte convenir mejor que nada a "la glorificación del Ser supremo (127)". Si ataca al "providencialismo", es por emplear el lenguaje de sus adversarios, pero no por esto se engaña. Sabe distinguir entre Dios y destino (128), Providencia y fatalidad, él que precisamente proclama que el materialista, el ateo, el verdadero impío es el hombre que "os habla de Providencia y adora la fatalidad (129)", él, que tanto se asombraba de que "economistas cristianos" se adhiriesen a semejante doctrina (130).

Pero aunque continúe empleando de una manera equívoca la palabra Providencia, la expresión de su pensamiento sigue siendo a menudo justa. Estima que "los hechos económicos o sociales son... a su modo, signos o caracteres sensibles de las ideas que rigen a la humanidad sin que ella lo sepa, ideas que nosotros podemos ya determinar en parte, y el conjunto de las cuales forma a nuestro modo de ver el código de la Providencia". Quiere que se tenga siempre muy en cuenta y se tenga cuidado "de contrariar a la Providencia, poniendo una mano temeraria sobre lo que ha producido hasta hoy (131)". Unicamente su reflexión le ha mostrado por otra parte "que la economía de la sociedad no podía conseguir ninguna mejora por la sola potencia de su constitución primitiva, y sin el concurso de la voluntad reflexiva de todos", pero "que había una hora señalada en la vida de las sociedades, en la cual el progreso, antes irreflexivo, exigía la intervención de la razón libre del hombre". Por tanto, no quiere que el legislador "cuente con la Providencia"; en otros términos, que se oponga al progreso social, que perpetúe y refuerce los abusos como si ellos constituyeran leyes providenciales (132). Porque el hombre no será digno de su oficio de hombre, abdicará ante la injusticia y ante la fatalidad, si no sabe reconocer que "esta fuerza impulsora espontánea que llamamos Providencia, no lo es todo en las cosas de este mundo (133)". Estas fórmulas son menos elocuentes que el grito cuya exégesis constituyen, pero traducen más auténticamente el pensamiento de Proudhon. ¿Y quién se escandalizaría de ellas?. Son ciertamente, muy incompletas. Si limitamos su empleo al problema preciso que las ha suscitado, parece sin embargo que podemos retenerlas (134).

II CARIDAD Y JUSTICIA

La crítica del "providencialismo" toma a menudo, en Proudhon, la forma de una crítica de la caridad. Aquí también parece tomarse a pecho la labor de desanimar a sus lectores más benevolentes con sus exageraciones y su exclusivismo en el malentendido. Pero aquí también, su doctrina demasiado corta y sus incomprensiones lamentables no impiden que tenga un interés real en tratar de precisar la parte positiva de su pensamiento.

A la idea de caridad, así como a las ideas vecinas de fraternidad y de comunidad, opone constantemente las ideas de justicia y mutualidad. Para poder comprenderle mejor, interesa examinar de cerca las razones que le guían.

Ante todo —este es un corolario inmediato de lo que se acaba de ver— rechaza la idea corriente que encarga a la caridad de remediar los abusos demasiado chillones de la desigualdad social, con el fin de asegurar la estabilidad de un orden que la fuerza por sí sola podría ser incapaz de mantener. En resumen, protesta menos contra la caridad cristiana que contra la explotación abusiva de ella que se hace por las diversas categorías de "providencialistas". Ataca a los que degradan el amor desinteresado en limosna utilitaria, sea en nombre de su doctrina o en nombre de sus intereses, y se trate de economistas, hombres de Estado o simplemente posesores y satisfechos. ¿Los primeros no están por otra parte, aunque algunos de ellos no se den cuenta, al servicio de los segundos?

Sobre este punto Proudhon no ha variado. Así se muestra ya en **Célébration du dimanche**; así sigue siendo en **Capacité politique des classes ouvrières.** En una

página elocuente, un poco grandilocuente, de la Memoria que proponía a los sufragios de los respetables académicos de Besançon, acomete contra "estos fabricantes de homilías sangrantes, estos amigos del pueblo, estos amigos de la clase obrera, estos amigos del género humano" que, frente a la situación miserable de los trabajadores, son incapaces de "remontarse hasta la fuente del mal": tal "el médico que, para tratar a un escrufuloso, aplicara continuamente un nuevo emplasto a una nueva úlcera". Desde el seno de su "fructífera ociosidad", estas gentes sólo saben decir al pueblo: ¡Trabaja!, y al mismo tiempo le privan del trabajo con sus máquinas (1). "Después, cuando el chancro del pauperismo viene a turbar su sueño con su horrible visión, cuando el enfermo extenuado se retuerce en su yacija, cuando el famélico proletario ruge en la calle, entonces proponen premios por la extinción de la mendicidad, organizan bailes en beneficio de los pobres, van al espectáculo, hacen loterías entre ellos para los indigentes, disfrutan dando la limosna y se aplauden (2)".

Demasiado frecuentemente, el clero, por timidez, por falta de imaginación, entra en su sistema. "Esta molesta disposición" no es nueva. Se la encuentra ya por ejemplo, en Bossuet. En general, éste se muestra "poco favorable al pueblo; su genio monárquico y teológico sólo conoce la autoridad, la obediencia, y la limosna bajo el nombre de caridad (3)". Pero hoy el mal es peor. Mientras que la miseria creciente exigiría una reflexión profunda con el fin de realizar una reforma de la sociedad, "nuestros sacerdotes, ocupados como en los mejores tiempos en frivolidades indulgenciadas, (tienen) por toda conciencia social la **caridad cristiana,** como si el precepto de la caridad fuera una ley de organización política (4)". De esta forma vienen, a la par de los economistas, en socorro de los dichosos de este mundo. Sus intenciones pueden ser buenas pero, en la práctica, se limitan a consolidar los abusos. Así el arzobispo de París, Monseñor Sibour, cuando saca a concurso el tema siguiente: "Que la práctica sincera e inteligente de las máximas evangélicas satisface a la vez todos los instintos del corazón humano y las grandes

leyes de la conservación social; que el precepto cristiano de la caridad colma el fin providencial de la repartición desigual entre los hombres de los dones de la inteligencia y de la fortuna (5)". ¿Qué otra cosa hace este arzobispo sino exponer la tesis querida a todos los que se benefician del orden presente? Todavía hace poco, la misma tesis era desarrollada por el conde de Gérando. Este, siempre en nombre de la Providencia, hacía depender la suerte del pobre de la "caridad" del rico, de la "tutela" y del "patronazgo" de la prosperidad (6). Proudhon estalla. No admitirá jamás "la inferioridad del trabajo, la eternidad, la necesidad, la providencialidad de la miseria (7)". Jamás ratificará un sistema que mata el respeto del hombre por el hombre: "Lo más desagradable en esta organización de la caridad providencial, es esta inquisición continua, ultrajante, de las "verdaderas necesidades" del pobre, que hace huir a todos "los que la caridad no ha marcado todavía al hierro rojo (8)". El mismo pertenece al pueblo, y se guardará de hacer su panegírico; pero conoce su sentimiento a este respecto y lo comparte. ¿Por qué la Iglesia intenta estrujarle? En buen francés, un texto como el de Monseñor Sibour significa que "las cosas deben seguir como han estado siempre..., que todo intento de cambiar las cosas de la sociedad y del estado sería criminal, y que los promotores de las mejoras políticas y sociales, cualesquiera que sean, deben ser enviados a Cayena". Pero el pueblo piensa de una manera radicalmente opuesta. Está "convencido de que en esta cuestión del trabajo, que constituye hoy toda su esperanza y todo su haber, hay algo mejor que hacer que aplastar la oferta y la demanda de los economistas, el dejar hacer, dejar pasar de los togados, la caridad de los sacerdotes, y después dar caza a los obreros que se declaran en huelga (9)".

Estas líneas están sacadas de **Justice.** Seis años después, el famoso manifiesto de los sesenta obreros del Sena deja oír la misma protesta. Redactado (al menos en parte) por Tolain, candidato obrero a las elecciones de 1864, se inspira directamente en Proudhon, y muy justamente Maxime Leroy lo reproduce como apéndice

de **Capacité politique des classes ouvrières,** que se presenta como comentario de él. No podrá dejar de reconocerse el parentesco de algunas de sus expresiones con las que León XIII emplearía treinta años después:

"Nosotros no estamos representados, dicen los obreros del Sena, nosotros que nos negamos a creer que la miseria sea una institución divina. La caridad, institución cristiana, ha probado y reconocido radicalmente su impotencia en tanto que institución social... Ella no pasa de ser, que puede ser más que una virtud privada. ¡Ay!, los vicios y las dolencias de la naturaleza humana dejarían siempre a la fraternidad un vasto campo donde ejercitarse; pero la miseria **inmerecida,** la que, bajo forma de enfermedad, de salario insuficiente, de paro, encierra a la inmensa mayoría de los hombres laboriosos de buena voluntad en un círculo fatal del que intentan salir en vano; esta miseria, lo afirmamos enérgicamente, puede desaparecer y desaparecerá. ¿Por qué nadie ha hecho esta distinción? Nosotros no queremos ser víctimas o asistidos; nosotros queremos llegar a ser iguales; rechazamos la limosna; queremos la justicia (10)".

¿Se dirá que estas reivindicaciones justísimas están estropeadas por una caricatura de la caridad cristiana? Reconozcamos al menos que esta caricatura no tiene por autores a Tolain ni a Proudhon. No es Proudhon quien ha inventado los textos de Gérondo y de Sibour. Hubiera podido citar muchos otros, algunos más ofensivos. La burguesía liberal no solamente había degradado de hecho la caridad cristiana para plegarla a sus conveniencias; había hecho una teoría de esta degradación. Probablemente jamás esta teoría se ha mostrado más inocentemente —o más cínicamente— que en los escritos de uno de los fundadores de esta burguesía y de su reino, el banquero y ministro Necker. "Ginebrino charlatán, jactancioso, filántropo", tal es la clasificación que Proudhon nos da de él (11), y nada hay menos sorprendente que la antipatía que muestra a su respecto. En la víspera de la Revolución, Necker publicaba simultáneamente en Londres y en París un grueso tratado, **De l'importance des opinions religieuses,** destinado a demostrar que éstas son más que nunca necesarias en nuestro mundo moderno, para levantar "una muralla" alrededor de la tranquilidad de las naciones, conteniendo la envidia de los pobres por los ricos. Vale la pena abrir este libro; leemos en él muchos otros.

Necker hace constar ante todo la fatalidad de la miseria en un mundo abandonado a "las leyes de la propiedad". Pertenece, dice, a la esencia de estas leyes "el introducir y mantener constantemente disparidades inmensas en la distribución de los bienes y el reducir a lo mínimo necesario a la clase más numerosa de los ciudadanos". No podría pues evitarse "que los unos gozaran, sin trabajo y sin dolor, de todas las comodidades de la vida, y que los otros, en número mucho mayor, se vieran forzados a buscar con el sudor de su frente, la más estrecha subsistencia...; no podría evitarse que los unos encontraran, en sus enfermedades, toda la ayuda que la solicitud y la inteligencia pueden prestar, en tanto que los otros se vieran reducidos a compartir en un asilo público, los módicos socorros que la humanidad del príncipe asegura a la indigencia; no podría evitarse que los unos estén en condiciones de prodigar a su familia todas las ventajas de una larga educación, mientras que los otros..., se ven obligados a espiar a sus hijos en espera de la primera manifestación de fuerza física para dedicarlos a cualquier trabajo lucrativo; en fin, no podría evitarse que el espectáculo de la magnificencia contraste continuamente con los andrajos de la miseria (12)". Por otra parte no habría lugar ni por un instante a buscar otro fundamento en la sociedad; la propiedad es el único principio que permite su progreso y, al precio de fealdades parciales, asegura la belleza del conjunto. De aquí la absoluta necesidad de una "educación religiosa del pueblo", a fin de prevenir en él la "irritación de la desgracia". Porque, "sin una moral fortificada por la religión" nunca podrá contenerse a "los numerosos espectadores de tantos bienes y objetos de envidia, que, situados tan cerca de lo que llaman dicha, no pueden jamás pretenderla (13)". Las mismas leyes serían impotentes sin este "freno siempre en acción (14)".

Hasta aquí, Necker no es original en absoluto. Muchos son los escritores de su siglo que hablan aproximadamente como él. En la **Seconde lettre** que le dirige, Ravirol dice también que "si la religión es necesaria al pueblo, es menos para hacerle dichoso, que para permi-

tirle soportar su desgracia: porque es preciso culpar a la extrema desigualdad de las fortunas, del remedio de las religiones: cuando se ha hecho este mundo insoportable a los hombres, es preciso ofrecerles otro..." Y continúa el espiritual escritor, en un tono de ironía escéptica: "Si mi lacayo no me mata en el fondo del bosque porque tiene miedo del diablo, no voy yo a quitar semejante freno a este alma grosera, como tampoco quisiera quitarle el miedo a la horca: al no poder hacerle un hombre honrado, hago de él un devoto (15)". Esta elevada doctrina del "freno", debía franquear el umbral del siglo XVIII y los conflictos revolucionarios. Balzac será uno de sus intérpretes. Aliando la incredulidad de un Rivarol a la seriedad de un Necker, escribirá, el mismo año en que el joven Proudhon venía a París a compartir la miseria de su amigo Fallot: la religión es necesaria "para hacer aceptar al pueblo los sufrimientos y el trabajo constante de su vida" y "para mantener a la parte ignorante de la nación dentro de los límites de su vida paciente y resignada (16)".

Pero Necker no se para aquí. Prosiguiendo su análisis con notable lucidez, hace constar además que, en nuestros días, "la desigual división de las propiedades ha introducido entre los hombres una autoridad semejante, en muchos aspectos, a la de los amos sobre sus esclavos": se puede incluso decir que "desde algunos puntos de vista, el imperio de los ricos es más independiente todavía; porque ellos no están obligados a proteger en ningún sentido a aquellos cuyos servicios exigen: los gustos y la fantasía de estos dichosos favoritos de la fortuna fijan el término de sus convenios con el hombre, cuyo patrimonio consiste únicamente en su tiempo y en sus fuerzas; y tan pronto como se interrumpe este convenio, el pobre, absolutamente separado del rico, queda abandonado de nuevo a los azares de su destino; es necesario que precipitadamente vaya a ofrecer su trabajo a otros dispensadores de subsistencias; es necesario que se exponga a ser rechazado, y que pruebe así varias veces en el año todas las inquietudes unidas a la incertidumbre de sus recursos (17)". Por consiguiente, en esta época de liberalismo, la creencia del

pobre en un Dios que castiga la revuelta y que promete desquite del más allá a la sumisión humillada, corre el riesgo de no ser suficiente. Es preciso añadir otra ayuda a la disciplina de la religión. Es aquí donde interviene la caridad y se pone de relieve su beneficio: "Era indispensable encontrar alguna idea saludable, propia a atemperar los abusos inevitables del libre ejercicio de la propiedad... Sin la intervención de la más estimable de las virtudes, la multitud tendría motivos justos para dolerse de las instituciones sociales que, al precio de su independencia, confían a los amos el cuidado de su subsistencia; y es así como la caridad, respetable en tantos aspectos, ha llegado a ser también la idea inteligente y política que sirve para amalgamar la libertad personal y las leyes imperiosas de la propiedad (18)".

Con este razonamiento, cuyas premisas no pensó ni por un momento en revisar, Necker, como buen protestante "iluminado", pensaba hacer obra de apologista. Celebraba con entusiasmo la "sublime moral del Evangelio", que viene tan maravillosamente a "reparar los inconvenientes inseparables de la imperfección de nuestra sabiduría" con "el premio eminente que ella concede al espíritu de caridad". "Los antiguos, decía, han honrado sin duda a las virtudes bienhechoras; pero esta manera de confiar continuamente al pobre y al débil a la protección, a la tutela y al socorro eficaz del rico y poderoso, pertenece esencialmente a la moral de nuestra religión (19)".

¡Oh "cristianismo razonable"! ¿Será esto, sin embargo, sólo una opinión particular del honorable Sr. Necker? No. Estas vilezas solemnes, que ostentan una piadosa impudicia, tienen un alto valor de símbolo. "La propiedad" que exaltan no es el régimen tradicional que la Iglesia toma bajo la protección de su moral; es algo nuevo. Necker anuncia el régimen del dinero, del cual la caridad debe ser el satélite. Sus opiniones se anticipan a la vez, fuera de toda técnica, no sólo al optimismo de un Bastiat, sino también al pesimismo de un Ricardo o de un Marx, con algo único en su fatalismo beato. Se anticipan igualmente a la filosofía social que hemos admirado en un Thiers. Combinan la suficiencia del

hombre moderno con la "buena conciencia" que se adivina invencible, del heredero de las tradiciones cristianas. Constituyen como la carta del liberalismo burgués, mejor que las teorías puramente económicas de Adam Smith, en las cuales se inspiran ampliamente (20).

Este código está extendido por toda la sociedad que observa Proudhon. En todas partes puede oírse el elogio conjugado del progreso social que caracteriza al siglo, y de la caridad cristiana que únicamente puede salvarle. Doble elogio, piensa, doble mentira: la una contra la realidad de tantos hechos, la otra contra el espíritu del Evangelio. Pero lo que va a contribuir a falsear su juicio y a llevarle a la revuelta, es que muy a menudo son los cristianos, cristianos tanto o más sinceros que Necker, los que en su inconsciencia, propagan la mentira. Demasiado escasos son los que proclaman como Eckstein que el precepto de la caridad no está cumplido por "estas limosnas arrojadas a la multitud para librarse de las importunidades de la miseria (21)"; los que piensan, como Villeneuve-Bargemont, que "los principios y el desarrollo de la caridad no están todavía formulados completamente de forma verdaderamente científica... aplicable a la economía social", que es preciso en fin poner esta caridad "en acción, en la política, en las leyes, en las instituciones y en las costumbres", que la beneficencia y la compasión sólo son elementos humanos muy incompletos, que está corrompida y materializada cuando, "sometida a cálculos fríos, se reduce a combinaciones de política o de economía pública", precisamente como lo ven Necker y sus émulos; los que ven la elevación del pobre en nuestra sociedad industrial, no en los socorros pasajeros, sino en "una repartición equitativa del trabajo", y que no dudan en decir que las novedades de la situación social, constituyen una llamada "nueva fase del cristianismo... (22)". La mayor parte de los que cogen una pluma, de los que hacen la opinión, se expresan de una forma muy distinta. Haciendo constar la extrema desigualdad que existe y que tiende a crecer: "Es la caridad, dicen, quien establece entre los cristianos, ricos o pobres, débiles o fuertes, esta ligadura de fraternidad

que extiende a una sociedad entera la ternura de una familia (23)". Esta perspectiva idílica les satisface. Se desvanecería, según parece, si se privara de su objeto a la caridad, suprimiendo o reduciendo demasiado la distancia del rico al pobre. No quieren que se prive al primero, por obligaciones legales, de ejercer libremente la mayor de todas las virtudes. Se oponen a lo que viola de esta manera "las leyes naturales más imprescriptibles", a la vez que se acometería de manera sacrílega contra "la sentencia del Salvador de los hombres": **Habrá siempre pobres entre vosotros** (24).

Proudhon no lucha pues contra un fantasma. Se equivoca al englobar en su reprobación, de forma demasiado indistinta, a los hombres de la Iglesia de su tiempo. Tampoco sabe abrir los ojos a la verdadera caridad, a la caridad en acto, cuyo espíritu es muy diferente de la interpretación humillante que hacen de ella los teóricos, de los que se escandaliza. Sabe sin embargo que sus críticas no alcanzan a la auténtica virtud cristiana, sino solamente a una idea y a una práctica degeneradas. Sabe que la caridad no se reduce a la limosna, y que, en todo caso, ella rechaza una limosna que se pusiera al servicio de un régimen antihumano. "Este no fue, proclama, el espíritu de toda la antigüedad ni las enseñanzas de Jesucristo (25)". "La filosofía espiritualista" puede acomodarse a un sistema semejante, pero el Evangelio no lo soporta. Los mismos principios que ha establecido nos obligan a buscar una solución siempre mejor a los problemas que hace surgir la marcha de las sociedades, y en este sentido debe sostenerse que "el Evangelio es él mismo la prueba de que hay otra cosa que esperar, distinta del Evangelio (26)".

Para tener una idea justa de lo que es la caridad cristiana, nos es necesario observarla al principio mismo del cristianismo, cuando la nueva religión está en todo su fervor a la vez que en toda la pureza de su primer impulso. La limosna se practica entonces, ciertamente, y Proudhon no le regatea el elogio (27). Pero

lo que constituye entonces su belleza, es que está inspirada en algo más profundo y más vasto. Lo que domina en esta primera edad, es una perfecta fraternidad entre todos los miembros del pequeño rebaño de Cristo. Esta es admirable y, si pudiera vivir, dar sus frutos, es decir encarnarse en la realidad social a medida que esta realidad se desarrolla y se modifica bajo la acción del tiempo, ninguna otra regla sería necesaria. Unicamente, ¡ay!, es de naturaleza demasiado "mística" para ser fecunda, y el desenlace no ha hecho sino demostrarlo en demasía. Proudhon se explica en una página de **Création de l'ordre dans l'humanité,** que nos introduce en el corazón de sus preocupaciones:

"Lo espiritual es incapaz de dar reglas de conducta para lo temporal: esto es tan cierto, que la religión no ha sabido nunca aplicar sus propias máximas. ¿De dónde viene que el cristianismo no haya podido realizar su ley de caridad y de fraternidad?, si no es porque, siendo mística la expresión de esta ley, en lugar de ver en ella un principio que la reflexión debía desarrollar, los fieles sólo encontraron en ella un precepto divino al cual la razón debía someterse. Siempre, en la esfera religiosa, la indivisión de la idea, la simbolización del concepto, el hecho bruto y la letra que mata, oprimen el pensamiento e impiden el análisis. Admiro a los primeros cristianos; ávidos de martirio, prontos a abandonar sus riquezas, humildes, fervientes, austeros, entusiastas, el establecimiento de la igualdad les hubiera costado menos que todas sus virtudes y no hubiera hecho una sola víctima; no lo supieron comprender. En lugar de buscar por lo menudo la regla de los derechos y de los deberes, se pararon a contemplar esta bella pero infructuosa frase: "Amaos los unos a los otros, amad a vuestros prójimos como a vosotros mismos"; e inmediatamente, faltos de teoría y de organización, el amor y la fraternidad desaparecieron. Durante algún tiempo se intentó la comunidad: pronto vino el hastío, y mientras el heroísmo de la fe y el celo de la propaganda iban en aumento, se abandonaban los ágapes... Se convino que los hombres, iguales ante Dios, no podían serlo en la tierra: se prometió una eternidad de delicias a cambio de las privaciones de aquí abajo, y la limosna, la limosna avara, reemplazó a la dulce fraternidad (28)".

Página bien característica de este "antimisticismo" que hemos encontrado ya varias veces, se vuelve a encontrar otra vez en **Justice.** Aquí Proudhon compara la suerte del trabajador bajo la antigua "ley de egoísmo" y bajo la nueva "ley de amor". Al pasar de la una a la otra, ¿no parece que todo debía cambiar? En adelante,

el trabajador, en vez de ser considerado como una cosa, ¿no va a formar parte de la familia? De hecho, sin embargo, "el problema del trabajo permanece íntegro. El cristianismo no ha producido más que un fruto de "misericordia". Los cristianos no han sabido pasar de la "reciprocidad de amor" a la "reciprocidad de servicio". El corolario parecía imponerse: pero "el místico no nos entiende. La caridad le zumba en los oídos". Incapaz de descender al plano de las realidades humanas, no ve ninguna contradicción en proclamar la fraternidad universal a la vez que continúa admitiendo el pauperismo como una ley de la naturaleza... (29)".

No puede negarse, desde cierto punto de vista, el rigor de tales análisis, ni la agudeza que suponen. ¿Qué comentario más enérgico podría soñarse para la frase de San Juan: **"Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate?** (30)". Pero Proudhon no se limita a deplorar la infidelidad del mundo cristiano al ideal del Evangelio. Pasando del hecho al derecho, declara con seguridad que el cristianismo estaba "condenado a la impotencia"; más, que la puesta en práctica de las máximas evangélicas "repugnaba al pensamiento evangélico..." Por lo demás, incluso ateniéndose a los hechos, ¡qué de injusticia! De otra parte, ¡qué desconocimiento de las relaciones necesarias entre lo "espiritual" y lo "temporal"! Qué utopía pensar que, si el primero fue impotente para realizar al segundo, el segundo se habría realizado mejor solo. En su deseo de realizaciones más sustanciales, ¿Proudhon no se da cuenta de que pronto no tendrá para respirar más que "el perfume de un vaso vacío"? ¡Qué ineptitud también, por impaciencia de tocar resultados sociales, para adivinar el resplandor de las virtudes interiores, y sobre todo para apreciar su valor! ¡Qué extraña manera —habremos de volver sobre ello— de oponer la sumisión al precepto divino y a la reflexión que le haría eficaz! ¡Como si, para aplicar la ley de la fraternidad en la corriente de la existencia, fuera preciso primero arrancarla de la "esfera religiosa" donde ha visto la luz! Es cierto sin duda que un principio "místico", por sí solo, no basta, y que en tanto que no se ha intentado desarrollarlo con

una organización metódica, nada se ha conseguido. No puede refutarse la lógica de un principio sin corromper el principio mismo. Proudhon tiene razón al estimar que "el derecho personal" reconocido a todos los hombres por el Evangelio, debe traer el "derecho real", y que la ley del amor debe convertirse en ley de justicia, "a riesgo de inconsecuencia y de retrogradación (31)". Un cristiano que se desinteresara de la justicia social no sería lógico con su fe, pero las aplicaciones se conciben menos aún fuera del principio que ponen en práctica.

En este sentido, la escuela de Saint-Simon había visto más claro. Después de haber declarado que el principio cristiano de la fraternidad era "el más general de todos los principios sociales", el maestro había añadido, como haría también Proudhon, que este principio había sido especulativo mucho tiempo y que la gran reforma que se imponía era hacerlo pasar a la realidad social, organizando "la sociedad temporal según este axioma divino (32)". Pero él no había querido por esto despojarlo de su carácter místico (entendido a su manera), y sus discípulos menos todavía: "La filantropía sin religión, decían los autores de la **Doctrine de Saint-Simon,** no me enseña a amar a los hombres más que porque son mis semejantes, más que por extensión de mi amor por mí mismo; la filantropía religiosa añade, a esto, este otro motivo igualmente poderoso: que los hombres son todos reflejos de la divinidad, seres santificados, unidos en el seno del ser infinito en una sola familia. El amor de los hombres sin Dios, no puede nunca abarcar nuestro ser entero, como lo hace el sentimiento religioso; la filantropía moderna no podría pues pretender ocupar el puesto de la religión en la sociedad (33)". Del mismo modo, Proudhon no se apartará de esto un punto. A sus ojos "filántropos y caritativos", se equiparan. No tiene ninguna confianza en la filantropía. ¿No es ella por otra parte una herencia de esta sensibilidad que el siglo XVIII ha puesto de moda y que se continúa en cierto aspecto con el sentimentalismo romántico? Estas son cosas femeninas, y Proudhon no toca fondo por el lado femenino de nuestra na-

turaleza. La mujer tiene sus virtudes, a las que nada tiene que objetar, pues son necesarias para equilibrar y atemperar las del hombre. Pero son virtudes menores a las que el cristianismo ha cometido el error de conceder la preponderancia. Así nos encontramos, por otro lado, la oposición profunda entre caridad y justicia:

"Como la mujer tiene menos energía moral que el hombre, aporta a su justicia una idiosincrasia indispensable, sin la cual nuestro estado jurídico no se distinguiría en nada del estado de guerra; esta idiosincrasia son las ideas de clemencia, tolerancia, perdón, gracia, reconciliación y misericordia, las cuales por todas partes se mezclan con esa idea de justicia. El hombre se inclina más a hacer prevalecer el derecho puro, riguroso, implacable; la mujer tiende a reinar por la caridad y el amor. Tal es el pensamiento del cristianismo, en cuya institución las mujeres han tenido tanta importancia (34)".

Por justas que puedan ser estas observaciones, no podemos evitar encontrarlas estrechas y, por así decir, superficiales. Se percibe en ellas el eco de otro prejuicio que Proudhon comparte con su siglo. El que protestaba tan fuerte contra la máxima impía: "hace falta una religión para el pueblo", no está lejos de decir: "hace falta una religión para las mujeres". Ha escrito en **Justice:** "La mujer que reza es sublime; el hombre de rodillas es casi tan ridículo como el que pega brincos (35)". Frasecita cruel por el vacío que deja entrever súbitamente a su alrededor... ¡Cuánto depende aquí del romanticismo este antirromántico! ¿Pero no nos vemos nosotros obligados a añadir: cuánto la práctica religiosa corriente de su siglo no tendía a darle la razón? (36).

Se le concederá al menos que la caridad solamente sensible sería impotente para remediar los males de la sociedad humana, y se reconocerá con él que, si ésta no tenía otra garantía, lejos de progresar, "caería pronto en salvajismo (37)". Habrá que aceptar este análisis desilusionador que hace de los ingredientes más comunes de la piedad: "La simpatía que sentimos por el proletariado es como la que nos inspiran los animales: delicadeza de órganos, espanto de la miseria, orgullo de alejar de nosotros todo lo que sufre, he aquí por qué subterfugios de egoísmo se produce nuestra caridad

(38)". No se equivoca al desconfiar de estos movimientos demasiado fáciles del corazón, de "esta sensibilidad en la que juega más parte la bestia que el espíritu (39)", y no disputaremos por la palabra si le da por llamarla todavía "fraternidad", tanto menos cuanto que no es él quien la ha elegido. Entre las sectas que se multiplicaron en el curso de los años 1840, había una de "Fraternitarios", y en 1845 se había fundado un periódico titulado "La Fraternidad (40)". "He mirado siempre a la fraternidad, escribe Proudhon, como un compromiso equívoco que, lo mismo que el placer, el amor y muchas otras cosas, bajo la apariencia más seductora, encierra más mal que bien. Puede ser ésta una consecuencia de mi temperamento: desconfío de la fraternidad al igual que de la voluptuosidad. He visto a pocos hombres estar satisfechos de la una y de la otra (41)". Los que ponen su esperanza en semejantes remedios son utopistas y, si intentan imponerlos, se convierten en tiranos. Si creen así inspirarse en las máximas evangélicas, se engañan: "La caridad, virtud primera del cristianismo, esperanza legítima del socialista, objeto de todos los esfuerzos del economista, es un vicio social desde el momento en que se hace de ella un principio constitucional y una ley (42)". "Cuando el sacrificio es forzado, se llama opresión, servidumbre, explotación del hombre por el hombre (43)". Desconfiemos pues de los "nuevos místicos": "por un error del mismo género que el de los economistas, quieren extender a la sociedad entera el principio de fraternidad que existe en la familia (44)"; pero las leyes de la familia no son ni pueden ser las de la sociedad; la analogía entre una y otra es equívoca: "La familia es la esfera de la autoridad y de la subordinación; y cuando el comunismo sea lógico, reconocerá que al tomar en la familia el modelo de la sociedad, conduce al despotismo (45)".

Todas estas teorías "societarias" que florecen a mediados de este siglo XIX cometen al menos el grave error de tomar el fin por los medios. Porque la fraternidad, tomada en su mejor sentido, no es, como muchos parecen creer, "el principio de los perfeccionamientos de la sociedad, la regla de sus evoluciones"; ella no

puede ser más que "el fin y el fruto (46)". Ahora bien, "en materia de reforma, no es de ordinario la noción del fin la que falta, ni tampoco la buena intención: es el medio (47)". Aquí el medio no puede ser más que de justicia. No se puede fundar un orden sólido y humano más que sobre el interés y el derecho, sobre "el derecho estricto". ¿Cómo por otra parte obligar a nadie a ceder su propio derecho predicándole la generosidad? Hay en esto una pretensión detestable y contradictoria, una mezcla perversa de utopía y de tiranía. Proudhon vuelve a ello en muchas ocasiones:

"Sí, hay que decirlo a despecho del quietismo moderno, la vida del hombre es una guerra permanente, guerra contra la necesidad, guerra contra la naturaleza, guerra contra sus semejantes; por consecuente, guerra consigo mismo. La teoría de una igualdad pacífica fundada en la fraternidad y en la abnegación no es sino la falsificación de la doctrina cristiana de la renunciación a los bienes y a los placeres de este mundo, el principio de la indigencia, el panegírico de la miseria. El hombre puede amar a su semejante hasta morir; no le ama hasta trabajar por él (48).

Habladme del **debe y del deber,** único criterio a mis ojos de lo justo o de lo injusto, del bien o del mal en la sociedad. A cada uno según sus obras, ante todos: y si se presenta la ocasión de que os socorra, lo haré de buena gana; pero no quiero que se me obligue. Obligarme al sacrificio es asesinarme (49)".

De esta manera protesta Proudhon, a la vez en nombre del realismo y en nombre del ideal. Pretende que no se desconozcan ni las duras pero sanas condiciones de la existencia humana —llega incluso a hablar a este propósito de las "abstracciones evangélicas (50)"— ni el carácter gratuito del amor verdadero. Más todavía, se subleva en virtud de un instinto personalista, que es el fondo más vivaz de su naturaleza, y que le hace oponerse a la mayor parte de los sistemas socialistas que pululan en su época. Su idea del hombre y la de éstos están en profunda oposición. El quiere, dice muy bien Daniel Halevy, "conservar a su pueblo libre en la integridad de sus costumbres (51)". Ahora bien, "la mayoría de los revolucionarios sólo piensan a semejanza de los conservadores que combaten, en construirse prisiones (52)". El socialismo comunitario, con la vaga fraternidad que preconiza, y que se acompaña tan a me-

nudo del peor relajamiento de las costumbres, nos conduce a un estado social amargo, a una confusión universal donde se licúa y pierde todo lo que constituye el valor y la dignidad del hombre. En esta "uniformidad beata y estúpida", la "personalidad libre, activa, razonada, insumisa, del hombre" se siente encadenada (53). Es absolutamente necesario que nos libremos de este prejuicio que, "bajo pretexto de armonía y de fraternidad, destruye la oposición de intereses, el antagonismo de ideas, la concurrencia de trabajadores"; "fatal error" que lleva a la destrucción de las más preciosas virtudes (54).

El sistema de la comunidad está pues "condenado por la libertad (55)" no menos que por la naturaleza, por la economía política y por la historia. No menos que el sistema del Estado "centralizador y unitario", "con su administración, su policía, su capital, su gobierno, su dinastía", él olvida que la sociedad "es una cosa espiritual, como se dice vulgarmente; que, en consecuencia, su unidad debe ser igualmente espiritual, es decir, residir en la ley y el derecho": la unidad realizada de una y otra parte es "un materialismo", es "pura servidumbre (56)". Más total todavía es la tiranía comunitaria porque, más que cualquier dictadura, conduce "a la ruina de la familia (57)". Ahora bien, "las ideas de vida pública y de vida privada se desvanecen con la familia (58)", y el individuo entero se encuentra absorbido en el grupo (59). Puede verse cómo el instinto personalista de Proudhon y su instinto familiar se unen y se refuerzan uno a otro. El "matrimonio monógamo y perpetuo", que únicamente asegura la solidez de la familia, no es solamente a sus ojos el símbolo eficaz de la justicia: es la defensa de la libertad personal, el protector de la vida privada. Asimismo lo levanta como "un obstáculo radical, insuperable para el comunismo" y condena "las teorías de los sansimonianos, los fourieristas, los humanitarios" como "la vergüenza del siglo y el chancro del socialismo (60)".

Proudhon admite sin duda que debe buscarse un equilibrio entre lo que llama "la comunidad" y la "personalidad", al que una y otra, dice, obligan al mismo

tiempo (61). Pero en la significación peyorativa que da muy frecuentemente a la primera de estas dos palabras, se discierne la pendiente de su espíritu. "¿Qué es la comunidad?", se pregunta, por ejemplo, y responde: "Es la idea económica del Estado, forzada hasta la absorción de la personalidad y de la iniciativa individual (62)". Lejos de ser un fin para nuestras conquistas, es más bien una antigualla, y el progreso consiste en alejarse de ella cada vez más. Proudhon la llama una "momia (63)", una "letargia (64)"; se burla del "absurdo antidiluviano del comunismo (65)". "La comunidad es la muerte", dice terminantemente en el prefacio de la segunda edición de la memoria sobre la **Célébration du dimanche**, y en esta frase se percibe la intención de insistir sobre la crítica hecha antes de la propiedad (66). Ya la primera memoria sobre la sociedad decía: "La comunidad es la opresión y la servidumbre (67)". "Tanto en la ciencia como en la naturaleza", el comunismo es para él "sinónimo de nihilismo, de indivisión, de inmovilidad, de noche, de silencio; es lo opuesto a lo real, el fondo negro sobre el cual el Creador, Dios de luz, ha diseñado al universo"; "préstamo desgraciado hecho a la rutina propietaria", es "el fastidio del trabajo, el hastío de la vida, la supresión del pensamiento, la muerte del yo, la afirmación de la nada (68)". Estas declaraciones están sacadas de **Philosophie de la misère.** "¡Lejos de mí, comunistas!", exclama otra vez en la misma obra, "vuestra presencia me resulta fétida (69)". Una nota escrita en 1847 hace constar: "En todas las utopías, presentes, pasadas o futuras, realizadas o no realizadas, el trabajador es esclavo, siempre esclavo (70)". En **Justice**, el sistema comunista es definido: "la decadencia de la personalidad en nombre de la sociedad", lo que está muy próximo al "**despotismo oriental**", a "la autocracia de los césares" y al "absolutismo de derecho divino". Proudhon insistirá hasta el fin, y sus invectivas se dirigen tanto al socialismo alemán como al socialismo francés; la utopía científica es digna a sus ojos de la utopía sentimental, y Fourier, Cabet, Louis Blanc o Pierre Leroux no tienen a sus ojos más disculpa que los sansimonianos, Feuerbach y Marx (71). Estos últi-

mos forman probablemente la "parte más inteligente del socialismo"; no importa: por el mismo hecho de someter "la comunidad a la economía social", vuelven a traer "la atonía y la miseria". Además, bajo el nombre de "humanismo", estos "ateos nuevos" rehabilitan y consagran al misticismo; son los fundadores de una "religión nueva" que pretende deificar nuestra especie. De esta forma ponen al día el vicio innato de todo comunismo, aspecto social de la doctrina abyecta y delirante cuyo aspecto religioso es el panteísmo (72).

Felizmente, el pueblo francés no está dispuesto a entregarse a estas ilusiones. Para él el comunismo no ha existido nunca "más que en el estado de protestación", como consecuencia de "la repulsión que inspiran el monopolio egoísta, la concurrencia anárquica y todos los desórdenes del individualismo llevado al extremo". Nunca ha echado raíces (73). Un instante, en 1848, las clases obreras han podido detenerse "en las ideas de vida en común, de Estado-familia o de Estado-servidor"; pero han "abandonado rápidamente esta utopía". Ahora (en las proximidades de 1860), "su pensamiento está concentrado en un principio único, igualmente aplicable, en su idea, a la organización del Estado y a la legislación de intereses, el principio de mutualidad (74)".

Así como a la caridad opone la justicia, Proudhon opone la mutualidad a la comunidad (75). Esta no es por otra parte sino la aplicación sistematizada de la justicia, su encarnación metódica en el detalle de la realidad económica y social. Esta idea fragua muy pronto en él. En 1848 funda en ella toda su **Solution du problème social.** Pero es sobre todo al final de su vida cuando la desarrolla, y es en **Capacité politique des classes ouvrières,** donde se halla la exposición más completa.

La mutualidad no es la asociación. Esta no es completamente rechazable (76); puede incluso imponerse por razones de técnica, pero no constituye un ideal, y

su generalización sería peligrosa. La mutualidad es una reciprocidad, como indica la etimología de la palabra, del latín **mutuum** que significa préstamo de consumo, y, en un sentido más amplio, cambio. Consiste pues "más bien en el cambio de buenos oficios y de productos que en la agrupación de fuerzas y la comunidad de trabajos (77)". "Reciprocidad de servicio", que se funda en una "reciprocidad de respeto" y traduce en el orden real de la economía, el principio que rige las relaciones de las personas entre ellas; dicho de otra manera, "aplicación de la justicia a la economía política (78)". "Para que haya mutualidad perfecta, es preciso que cada productor, que contrae cierto compromiso frente a los otros, que por su parte se comprometen de la misma forma frente a él, conserve su plena y entera independencia de acción, toda su libertad de conducta, toda su personalidad de operación (79)". La idea es simple pero fecunda, y si se la toma resueltamente por principio, debe permitir "construir un sistema de relaciones que tienda nada menos que a cambiar de arriba a abajo el orden social". Este, que descansa hasta el presente en la autoridad, y que algunos quisieran transformar ahora en comunidad, debe poco a poco llegar a ser una amplia red de cambios organizados, gracias a las instituciones varias del mutualismo. Su ley será: "servicio por servicio, producto por producto, préstamo por préstamo, seguro por seguro, crédito por crédito, fianza por fianza, garantía por garantía, etc. Este es el antiguo talión, **ojo por ojo, diente por diente, vida por vida,** en cierto modo regresado, transportado del derecho criminal y de las atroces prácticas de la **vendetta** al derecho económico, las obras del trabajo y los buenos oficios de la fraternidad (80)". Es susceptible por otra parte de extenderse a todos los dominios, y, por ejemplo, "transportado a la esfera política" se llamará federalismo (81).

En un orden social semejante "el trabajador ya no es un siervo del Estado, zambullido en el océano comunitario"; es verdaderamente "el hombre libre (82)". El mutualismo proporciona "la ligadura más fuerte y la más sutil, el orden más perfecto y menos incómodo

que pueda unir a los hombres"; asegura "la mayor cantidad de libertad que pueden pretender (83)". También puede decirse que "de todas las fuerzas económicas, la mayor, la más sagrada, que a las combinaciones del trabajo une todas las concepciones del espíritu y las justificaciones de la conciencia, es la mutualidad" y que "todas las otras (fuerzas) vienen a confundirse" en ellas (84). Sin embargo, muchos desconfían. "Los viejos demócratas" temen que el sistema mutualista venga a relajar peligrosamente "la vida colectiva, lo que da al pueblo su fuerza de cohesión y asegura su potencia y su gloria"; la burguesía, por su parte, protesta "en nombre de la libertad misma, contra esta ferocidad del derecho individual y esta exuberancia de la personalidad"; otros se hacen los melindrosos: "Esta no es", dicen, "la fraternidad que nosotros habíamos soñado... ¡Qué aridez!, ¡qué vulgaridad! Este sistema puede gustar a los oficinistas, a los expertos en escrituras de comercio; pero no está ni siquiera a la altura de nuestros viejos burgueses (85)". En resumen, que sea en nombre de la unidad del pueblo o de la grandeza de la nación, en nombre de las condiciones de la libertad o en nombre del ideal de fraternidad, se le hace por todas partes un mismo reproche: el de "fomentar el individualismo". Proudhon concede a todos que, en efecto "la unidad es la ley de todo lo que tiene vida y está organizado"; concede que "la anarquía, la disolución, es la muerte". Pero igualmente responde a todos:

"¡Calumnia! ¿Dónde pues la potencia de colectividad produciría tan grandes cosas? ¿Dónde las almas se sentirán más al unísono? En cualquier otro lugar tenemos el materialismo del grupo, la hipocresía de la asociación y las pesadas cadenas del Estado. Aquí, únilcamente, sentimos en la justicia la verdadera fraternidad Ella nos penetra, nos anima; y nadie puede quejarse de que le oprima, de que le imponga un yugo o le cargue con el menor fardo. Es el amor en su verdad y en su franqueza; el amor que no es perfecto en tanto que no ha tomado por divisa la máxima de la mutualidad, casi he dicho del comercio: toma y daca (86)".

Y dirigiéndose más particularmente a los "comunistas", a "estos hombres poseídos por el culto del Ideal, a quienes las cosas de pura utilidad parecen mezqui-

nas y que, dejando a los otros los cuidados domésticos", se figuran "haber elegido noblemente, como María, la mejor parte", da esta lección de buen sentido: "Creedme, ocupaos ante todo de la hacienda, o **economía:** el ideal vendrá solo. El Ideal es como el Amor, si no es el amor mismo; con tal que se le dé de comer y de beber, no tarda en florecer. Cuanto más se le acaricia, más se mustia; por el contrario, cuantos menos refinamientos se tienen con él, más espléndidas son sus generaciones (87)".

Proudhon no pretende pues renunciar a la unidad, menos que ningún otro. Sabe que la "unión social" es el principio y el fundamento de cualquier orden "político", que no podría soñarse demasiado íntimo. Pero esta unión, une a "criaturas razonables y libres, o destinadas a serlo". También Proudhon es exigente en cuanto a las cualidades de la unidad. La quiere "libre de cualquier sujeción", "alejada de toda excepción, reserva o intolerancia"; la quiere "invisible, impalpable, permeable en todo sentido a la libertad, como el aire cruzado por el pájaro, que le hace vivir y le sostiene"; quiere "un orden tan fácil que no pudiera imaginarse otra patria, otra morada para la libertad". Esto es precisamente, concluye, "lo que promete darnos la organización mutualista (88)".

No nos toca decidir si este mutualismo proudhoniano, cuyo valor educativo parece cierto y del cual puede sacar mucho provecho un espíritu reformista atinado, no se convierte en una quimera cuando se busca en él una fórmula universal. ¿Basta, como quisiera su autor, para poner las almas "al unísono"? Este principio de "reciprocidad" del cual se muestra tan orgulloso, no es ciertamente, la clase de penacea que ha creído descubrir en él (89). Sin embargo, reconozcamos la elevada idea del hombre en la que está inspirado. ¿Y qué es, después de todo, sino un intento de "organizar económicamente" el precepto bíblico formulado por Moisés y completado por Jesús: "no quieras para los otros lo que no quieras para tí, haz por los otros lo que quieras que se haga por tí"? Proudhon lo reivindica en

muchas ocasiones (90). Esta es para él "la ley de los profetas (91)".

Proclama también que la idea de justicia, de la cual la idea de mutualidad se presenta como un corolario, es paralelamente una idea bíblica. Moisés fundaba en ella su legislación (92), y en cuanto al Evangelio, fue él quien la hizo triunfar; "La idea de lo justo adquiere una extensión, en esta revolución, que hasta entonces no se había imaginado, y que no ha vuelto nunca a los espíritus (93)". Proudhon, en esto, no preveía nuestro tiempo: ¿pero quién se atreverá a reprochárselo? ¿Y no tenemos motivos para esperar que la excepción no fuera más que un paréntesis? El tiene a bien añadir que ni la Sinagoga ni la Iglesia supieron explotar el tesoro que se les había confiado (94), que ni la Biblia ni el Evangelio "tuvieron noción completa de la Justicia (95)"; sin embargo llega a percibir en ciertos grandes hechos de la historia social, tales como la abolición de la esclavitud, el efecto auténtico de "este espíritu de justicia, inoculado con la religión" por los apóstoles cristianos (96). Reconoce que "en todas partes, en nombre del Evangelio, la servidumbre fue dulcificada, transformada: colono del fisco, aparcero o mercenario, el trabajador comenzó a participar en la posesión de sí mismo. Hasta entonces había sido cosa, entonces se convirtió en persona (97)". No duda en proclamar que el Evangelio, que fue la primera de las "revoluciones", sigue siendo también la mayor de todas: "Su dogma fundamental era la Unidad de Dios; su divisa, la igualdad de todos los hombres ante Dios... El cristianismo creó el derecho de gentes, la fraternidad de las naciones; en razón de su dogma y de su divisa fueron abolidas sucesivamente la idolatría y la esclavitud", y fue así como "la Buena Nueva renovó el mundo, y renovándolo lo conservó (98)". Por parcial y ciego que sea en muchos de sus juicios, Proudhon, cuando intenta salvar, multiplicar o consolidar tales efectos, se inscribe muy conscientemente, con lo mejor de su pensamiento, en la tradición cristiana.

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

Un filósofo que fue injusto respecto a Proudhon (99), pero que coincide con él en un espíritu semejante de "personalismo (100)", instituye como él el proceso de la caridad en nombre de la justicia. Y sus argumentos son curiosamente análogos. "¿Qué tengo yo contra el amor?, escribía Charles Renouvier en 1869; puesto que no es una regla, y no puede ser un precepto, una obligación (101)". "Si la bondad es un deber, como, por su naturaleza o en tanto que pasión, la bondad no tiene reglas, arrastrará necesariamente a los otros deberes a la incertidumbre y a las contradicciones (102)". El objeto de la bondad no puede ser la persona del otro, sino solamente su naturaleza, es decir, "el hombre como animal y no como hombre"; "no es este ser que tiene una dignidad como la nuestra, un derecho inviolable por nosotros, derechos que nos reivindica", sino solamente "el ser sensible, bien el que sufre, bien el que es culpable (103)". Así, el espíritu de justicia está fatalmente en baja en cualquier sociedad que quiera hacer un sitio demasiado grande al amor. Es como si uno quisiera alimentarse de bizcocho en vez de pan (104). Lo arbitrario se hace ley, y en consecuencia la ley se convierte en tiranía:

"El espíritu sopla donde quiere en materia de pasiones. El amor invocado en nombre de la razón, para explicar el propio sacrificio, origina a continuación el sacrificio del otro, involuntario y forzado, para la realización de un plan pretendido de bien común o de felicidad transcendente... (Se llega de esta manera) a la ordenación arbitraria de la sociedad, después del universo..., y ya no hay garantía para la justicia (105)".

La oposición de la justicia y de la caridad así concebida, es la oposición de la religión y de la moral, o incluso de la pasión y de la razón (106). Es preciso agradecer a Renouvier como a Proudhon que hayan tenido el cuidado de asegurar la dignidad humana con el reino de la justicia, y su insistencia en este tema puede tener efectos salubres para recordar a los creyentes la

integridad de sus deberes. Pero esta oposición, tal como la formulan uno y otro en términos equivalentes y que algunas veces llegan a coincidir, supone una concepción del amor que desconoce el amor cristiano. La oposición se desvanecerá si deja de asimilarse, como ellos hacen, el amor al sentimiento de la pasión, a un "impulso del corazón (107)". Sólo una asimilación así, motivada en uno y otro por una teoría estrecha de la razón (108), puede hacerles pensar que el reino del amor sería el reino de lo "arbitrario", como si el amor, por no admitir una "regla", no tuviera también su ley (109). Es cierto que para comprenderlo, les hubiera hecho falta franquear los límites del "entendimiento" y sobrepasar el horizonte de las relaciones sociales, para penetrar en el dominio misterioso de las relaciones del hombre con Dios... (110). Impotencia congénita de toda filosofía del hombre que quiere limitarse al hombre...

Al menos Proudhon no ha mantenido siempre la paradoja que enunciaba en **Philosophie de la misère** al decir que "la caridad es contradictoria con la justicia, como Dios es contradictorio al hombre (111)". No se ha atenido siempre a este momento dialéctico. Ha sabido reconocer —aunque de una manera demasiado negativa y en forma sobre todo crítica— que en nuestro mundo terrestre hacía falta la caridad para engendrar la justicia. "Mantengo, decía, que el precepto de caridad tiene por consecuencia necesaria producir el precepto de justicia (112)". Y también, dirigiéndose a su arzobispo, representante de la Iglesia: "Vuestra caridad (no es más que) el primer balbuceo de la justicia (113)". Únicamente, piensa que la época del "balbuceo" ha concluido, y que en la sociedad humana, en adelante adulta, sólo debe reinar la justicia. "Ha pasado el tiempo de la caridad (114)". La religión del porvenir, "que debe completar al Evangelio, es la religión de la justicia". Tal era ya en el fondo, piensa, la religión promulgada por Moisés, después por Jesús. Pero estos grandes fundadores debieron tener en cuenta las circunstancias. "En tiempos de Moisés, la plebe hebrea sólo podía ser captada por una idea afectiva, la autoridad paternal", y es por lo que la ley, aunque queriendo la Justicia, la

subordina al culto de Jehová". Después, habiendo prevaricado el sacerdote judío, Jesús sustituye su autoridad por el principio de la caridad fraterna. En espera de que el pueblo adquiera una madurez suficiente, "funda la hermandad evangélica, la Iglesia". Pero ésta era todavía sólo una etapa. Porque Jesús anunciaba al mismo tiempo al Paráclito, "el abogado, que es lo mismo que decir el hombre de derecho, el Justiciero", cuya hora ha sonado por fin (115). Proudhon no ve que esta hora no se puede decir nunca que haya sonado plenamente. No ve que la justicia no puede nunca, en ningún sentido, ser realizada, ni su ideal ser íntegramente concebido; que si, en sí misma, pudiera ser considerada como un absoluto, en la vida concreta sus límites son siempre cambiantes. No se da cuenta de que, si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, no responde a la cuestión de saber con justeza lo que es debido a cada uno (116). De manera que, aun permaneciendo en las perspectivas proudhonianas, debe decirse que el reino de la caridad no podría ser abolido sin desastre por la justicia: porque si la justicia es principio de equilibrio, la caridad es, por la justicia misma, principio de progreso; y "si la Justicia de hoy ha nacido de la Caridad de ayer, sólo la Caridad de hoy puede engendrar a la Justicia de mañana (117)".

Pero hay más. Si se supera el aspecto temporal y social del problema para plantearlo en su totalidad, sin duda hará falta concebir, entre la caridad y la justicia, relaciones más íntimas, de una necesidad más intrínseca: la primera no sólo prepara a la segunda: ella la supone también, no pudiendo aceptar ser el sustituto de ella, ni siquiera provisionalmente (118); y la segunda, a su vez, es incapaz de realizar un orden y de crear una sociedad verdaderamente humana, si no se funda y no termina también en la primera. La caridad es la ley del mundo espiritual, como la justicia es la ley del mundo temporal; pero estos dos mundos no están separados: He aquí por qué, si la justicia reina todavía en el seno del mundo espiritual, la caridad no puede estar ausente del mundo temporal. "Querer el reino de

la justicia no es obra de justicia": es ya obra de amor (119).

Descendiendo del plano de la comunión espiritual al plano de la sociedad terrestre y de las relaciones objetivas de los hombres entre ellos, la caridad se convierte necesariamente en justicia. Esta es, podría decirse, el símbolo de aquélla en la refracción social de la Ciudad de los espíritus. O, para observar un orden más genético y situarnos precisamente en el punto de vista temporal de la ciudad terrestre y de su organización, la justicia aparece como el aprendizaje y la preparación de la caridad. Ella es su esbozo y condición, constituye en cierto modo su esqueleto. "Sobre la tierra, dice justamente Proudhon, la justicia es eternamente la condición del amor (120)". Querer fundar la sociedad de aquí abajo en la caridad, sin tener en cuenta, ante todo y siempre, a la justicia, sólo puede ser pues hipocresía (121). "El amor sin la justicia, dice Secrétan, el amor-sentimiento no es el amor (122)". Puede que sea, añadiremos nosotros, el amor a lo hindú, la piedad búdica o de Schopenhauer: no es el amor de la moral y de la metafísica cristianas (123). Pero en revancha, condición de la caridad, la justicia sólo es también condición de una vida social perfecta: no es su principio y su alma. Ella crea, según la expresión feliz de Gabriel Madinier, un **espacio social** que debe permitir a los seres humanos "que se desarrollen entre ellos otras relaciones que las biológicas, relaciones espirituales"; pero ella no basta para organizar estas relaciones (124). Es pura ilusión creer en un orden de justicia que se bastara a sí mismo y que se cerrara en cierto modo sobre sí mismo; en un orden de justicia que la caridad hubiera podido contribuir a promover desde fuera pero que no lo envolviera por completo, y que no aspirara a superarse en orden de caridad. No solamente, como se ha hecho a menudo observar con mucha razón, la limosna y el sacrificio serán siempre tristemente necesarios para remediar las lagunas de una justicia siempre imperfecta en su realidad concreta, para infiltrarse en las mil fisuras que presentará siempre un orden social, aunque

se suponga tan perfecto como posible. Sino que, mucho más, el amor es indispensable para asegurar en todo estado de causa la unión de las personas y cimentar la sociedad por dentro. La justicia respeta, y por lo mismo ennoblece. Pero fatalmente también opone —**scutum inexpugnabile, aequitatem**—, y no es una casualidad que Renouvier, el filósofo de la justicia, sea al mismo tiempo el filósofo de la antítesis (125), o que Proudhon, que busca apasionadamente la armonía por encima de la guerra, se vea obligado continuamente a sobrepasar o a agrandar su noción de justicia... Si bien las luchas que siguen a las reivindicaciones de derecho pueden tener un papel que jugar en la marcha del mundo, no podrían constituir un fin. Sola, la justicia separa más que une —**meum ac tuum, frigidum illud verbum**—, de modo que llega a dividirse contra sí misma; y a medida que busca su promoción, se encuentra amenazada con perecer. "Una sociedad humana reducida a cambios jurídicos es a la vez ininteligible e imposible, y ya los antiguos veían en la amistad el fundamento de la ciudad (126)". Debemos concluir pues que el progreso moral y social no podría consistir únicamente en la evolución que transforma lo que eran hasta entonces deberes de caridad, en deberes de justicia (127). Sólo la caridad es perfección de la justicia. En la caridad, solamente, toda justicia será realizada (128).

La caridad supone la justicia, como el Nuevo Testamento supone al Antiguo. Y lo mismo que este Antiguo Testamento no es destruido por el Nuevo, la justicia no es destruida por la caridad. Es asumida y se homogeniza con ella. Así como Cristo, en un sentido, crea el Antiguo Testamento, que sin embargo le prepara, y le da en todo caso su significación y su valor eterno terminándolo, así es la caridad quien crea a la vez y quien consuma a la justicia.

"No se rompe impunemente con el amor, fuente de toda creación, poética o social... Proudhon, al sospechar del amor y fundar toda su revolución en la justicia solamente, no tiene en cuenta la jerarquía que es preciso respetar entre el amor, virtud principal, y la justicia,

virtud condicional. Su restablecimiento de la justicia es una operación necesaria, incluso indispensable, pero preliminar; operación de orden político más que revolución profunda, como Proudhon quiere creer (129)". En el fondo, no es al amor cristiano al que combate. Es al amor según la "religiosidad" de su tiempo. Es al amor según Fourier, al amor según Michelet, según los "comunistas" o según los discípulos de Saint-Simon o del Padre Enfantin. No critica a la fraternidad cristiana, es a la de M. Cabet, es a la de Robespierre, es a la que termina en el grito sangriento: ¡"La fraternidad o la muerte! (130)". Ha sabido distinguir entre el amor humano, incluso el más legítimo, y la caridad (131). Ha entrevisto incluso la preeminencia de la caridad sobre la justicia. En **Idée générale de la révolution,** por ejemplo, llega a ensalzar "algo superior incluso a la justicia, el sentimiento fraternal (132)", y en **Célébration du dimanche,** esta memoria académica, esta obra de ocasión y de juventud, que hay que consultar no obstante cuando se estudia alguna de sus ideas fundamentales, hablaba ya de "esta comunión de amor y de fe", de esta "fusión de inteligencias y de corazones", de "esta ligadura invisible, más fuerte que todos los intereses", que es "una sociedad verdaderamente fraternal (133)". En **Philosophie de la misère,** hace constar que de hecho "la caridad en el hombre es mezquina, vergonzosa, floja y tibia (134)"; admite nada menos que "la ley de caridad" es la ley por excelencia, que bastaría a hacer "la sociedad perfecta (135)", y que el fin al cual se debe tender es "a hacer salir, como una flor de su tallo, la caridad de la justicia (136)". Lo único que le detiene, en el fondo, es el miedo a una fusión panteísta que ensombrecería la personalidad. Este miedo no es sin fundamento, como lo muestra la historia misma de las doctrinas socialistas. Más sutil o más grosero, más espiritual o más cósmico, el panteísmo humanitario es una de las tentaciones más frecuentes. En la época en que vivió Proudhon, estos espejismos eran particularmente potentes. En el mismo cristianismo, es sabido, el lenguaje místico del amor, demasiado dependiente algunas veces de fuentes extrañas a la revelación o demasiado

esclavo de nuestras representaciones espontáneas, no ha sabido siempre evitar un escollo análogo. ¿No es éste el momento de pedir la formulación de una mística resueltamente personalista, fundada en el Evangelio mismo (137), apoyándose en el dogma trinitario, y algunas de cuyas palabras esenciales no sean "fusión" o "absorción", sino las dos palabras con las cuales Poudhon ha definido su ideal: "comunión" y "reciprocidad"? (138).

CAPITULO V

INMANENTISMO MORAL

I EVOLUCION Y SIMBOLISMO RELIGIOSO

La ambición de Proudhon no se limita a un análisis de los hechos económicos revestido con una moral social. Quiere construir una moral completa y es por esto, o es, en consecuencia, toda una filosofía. Nadie ha intentado todavía explicar a fondo la Revolución: él quiere ser su exégeta. Esta Revolución que él reclama es un hecho humano total: él se propone hacer su teoría. En una palabra, ésta será la "teología de la inmanencia (1)". Abarcará dos partes; habrá que estudiar primeramente la teología de la transcendencia, mostrar cómo ha nacido, qué papel ha jugado, cómo se ha transformado, a qué debe conducir. Será una especie de "historia natural de la teología y de los cultos (2)". Después se expondrá el sistema que en adelante le reemplace.

"Las ideas se levantan lentamente sobre el horizonte, sobre todo las que testimonian el progreso de la conciencia (3)". La espontaneidad social precede siempre a la reflexión, como la infancia precede a la edad madura. También la humanidad ha comenzado por la

creencia en una divinidad exterior y superior al hombre. "El principio de toda especulación metafísica es un acto de adoración al Creador: la historia del espíritu humano, en todos los pueblos, hace constar esto de manera invariable (4)". La religión no es una creación artificial: sale de "las entrañas de la humanidad". Es el "alimento del hombre"; sin ella, "la humanidad hubiera perecido en su origen". "Primera forma del pensamiento, primera hipótesis ofrecida al trabajo del entendimiento, ligadura de amor entre el hombre y Dios", ella "ha sido buena, y siempre se recordará con complacencia esta edad poética del corazón y de la razón (5)".

Lo que es cierto de la religión en general lo es eminentemente del cristianismo, que es una forma superior de ella. En cada punto de su doctrina, éste "no ha hecho otra cosa... que plantear el mito de aquello de lo cual la filosofía debía más tarde sacar la verdad y dar la explicación (6)". Con una profundidad inigualada, "el cristianismo ha sido profético", y por ejemplo, por un justo "presentimiento", "ha ensalzado la virginidad de todas las virtudes: en esto como en tantas otras cosas..., era la espontaneidad social la que, a instigación del pueblo, se expresaba por boca de los papas, esperando que la reflexión hablara en los escritos de los filósofos (7)".

Proudhon multiplica las fórmulas. Todas no son perfectamente claras, ni siquiera siempre coherentes entre ellas. El análisis paciente y metódico no era su fuerte. Pero la idea, en suma bastante simple, que se desprende de ellas, destaca claramente. "Religión y Sociedad, dice, son términos sinónimos"; y también: "El catolicismo y el socialismo, idénticos en el fondo, sólo se diferencian en la forma (8)". El catolicismo es "la alegoría de la sociedad, o no es nada (9)". "La religión es esencialmente adivinadora: es una mitología del derecho (10)".

Pero después de haber sido la sublime educadora del género humano, la Iglesia debe ser instruida a su vez. Porque no se conoce a sí misma. A la manera de esos videntes que tienen necesidad de un intérprete, ella es "ignorante de sus propios misterios (11)". Ahora

bien, el mito, que anuncia la verdad, no debe cubrirla indefinidamente. Llega un tiempo en que la alegoría debe ceder el paso a la realidad. La religión es "el punto de partida de la reflexión y de la libertad", pero sólo es un punto de partida: su naturaleza es pues "transitoria (12)", y si se prolonga más de lo debido, se hace poco a poco detestable, oponiéndose a lo que estaba encargada de atraer y modelar. Al hacerse teología, pierde lo que le daba su valor, sin ganar nada a cambio: racionaliza la fe, sin que sin embargo responda a las cuestiones que la razón plantea (13). El pensamiento no puede quedarse siempre en la espontaneidad primitiva, así como la sociedad no puede atenerse **ne varietur** a las leyes de la Providencia. Es preciso, en fin, que reduzca la "alucinación (14)" que ha motivado su nacimiento, que absorba en ella lo que antes había sido planteado fuera, sólo para permitirle llegar a la conciencia de ella misma.

Ahora bien, este tiempo está tan llegado, que hoy "la teología es impiedad y la fe, sacrilegio... ¿Cuál es este orden de salvación que no tiene nada en común con el orden del siglo, este interés espiritual que anula cualquier otro interés, esta contemplación que envilece todo ideal, esta pretendida ciencia inspirada contra toda ciencia? (15)". "Actualmente", sepámoslo ver, "lo simbólico está pasado (16)". Se trata pues de "enseñar a las masas que la oración es sólo un suplemento de la reflexión, para uso de niños y de simples; los sacramentos y los misterios, una alegoría de las leyes sociales; el culto, un emblema de la solidaridad universal (17)". La idea misma de la revelación debe ser traída del cielo a la tierra: "Hela aquí, fácil de desprender de la mitología que la engasta, como la montura de oro engasta a la piedra preciosa sin mezclarse con ella ni dañarla: ésta es la exaltación que coge a la conciencia cuando por primera vez ésta se encuentra en contacto con la noción de Justicia, hecha más atrayente por la forma poética del precepto (18)". Comprendámoslo pues en fin: "Todos los sistemas metafísico-teológicos, alumbrados por el sueño del absoluto y del ideal, sólo son en defi-

nitiva la arqueología de la Justicia, el apocalipsis de la Revolución (19)".

En otro tiempo, el socialismo estaba contenido en el catolicismo. De aquí en adelante, al haberse desprendido de él, se ha convertido en la "antípoda, la imagen del reverso (20)". Una inversión semejante no se ha hecho en un día. Hizo falta primero que se ejerciera la reflexión filosófica. "Arranque de la inteligencia hacia la certeza, rebelión de la conciencia contra el yugo religioso, grito de libertad", la Filosofía, sucediendo a la Religión, también "ha sido buena" porque, a su vez, se ha revelado necesaria. Cuando la Religión termina su papel de nodriza del hombre, "la Filosofía, como una maga, le rapta, le conduce al templo de la verdad y sólo le abandona en el umbral". Sin ella, "él se corrompería en una eterna infancia". Pero al igual que la Religión, ella no es todavía "más que un estado particular de la conciencia y del entendimiento". Este estado tampoco está hecho para durar siempre. Si se prolonga y se endurece, la Filosofía llega a ser "detestable" también. "Siempre un poco de filosofía se ha mezclado a la religión, siempre un soplo de religión ha penetrado la Filosofía". Todavía hoy su suerte está unida. Concebida como revelación de dogmas divinos, la primera se ha convertido en teología; concebida como ciencia de causas, la segunda se ha convertido en sofística. Ahora bien, por la misma razón una y otra se han condenado: "la teología ha caído, la sofística está herida de muerte (21)".

Es que la sociedad ha conocido nuevos y definitivos progresos. El espíritu se ha encaminado hacia la ciencia (22), el hombre ha reflexionado sobre las leyes de la política y de la economía. Despreciando la filosofía, que no fue más que una etapa, diremos que la teoría del "contrato libre" que reemplaza hoy a la "teoría gubernamental", elimina cualquier creencia en una revelación sobrenatural e incluso en un ser supremo. "Así la tradición religiosa expira en la verdad económica (23); todo demuestra en adelante "la insuficiencia teórica y práctica del principio divino"; Dios ha llegado a ser, por así decir, una "inconveniencia económi-

ca (24)". Es que el problema religioso y el problema social están tan bien mezclados que, a decir verdad, constituyen uno solo. Tal es la "paradoja" que forma ya la base del discurso sobre la **Célebration du dimanche.** Explica la posición que hemos visto tomar a Proudhon frente a las relaciones de lo temporal y lo espiritual. Es "la identidad de la religión y de la política (25)". Contra los economistas y los políticos de miras cortas, Proudhon reivindica el derecho y muestra la necesidad de mezclar completamente la teología en sus estudios; pero enfrentándose después con los creyentes, les reprocha de una manera análoga sus especulaciones irreales, que no tienen en cuenta el estado presente de la sociedad. El hecho de que hoy tantas querellas teológicas nos dejen indiferentes, se debe precisamente, les dice, a que estas querellas sólo eran en otro tiempo el símbolo de las querellas sociales que nos apasionan y que se ocultaban entonces bajo su techado:

> "Hubo un tiempo... en el que la religión, en tanto que manifestaba por ritos y dogmas, dominaba a toda la sociedad; un tiempo en el que todo el mundo conocía a Dios, pero en el que nadie se ocupaba de política, de economía política, de trabajo o de propiedad. Estas cosas existían, pero por así decir latentes: el pensamiento las dejaba dormir; no tenían un papel propio, de existencia oficial. Absorbido lo temporal por lo espiritual, los derechos del hombre y del ciudadano no eran más que derechos religiosos. El hombre libre tenía el privilegio de la religión y no entendía entrar en repartos; el esclavo combatía para tener dioses, como el siervo de la edad media luchaba para llegar a la propiedad, como el proletario del siglo XIX combate para asegurarse el trabajo. Los enemigos de la sociedad no eran entonces los comunistas, socialistas, organizadores del trabajo, un Saint-Simon, un Fourier, un Owen. Eran Protágoras, Pirrón, Esquilo, Luciano, los denigradores de los dioses, los ateos... (26)".

Combinando de este modo, para explicar la grandeza y la decadencia de la religión, el principio histórico o evolutivo del progreso con el principio simbólico, Proudhon tiene conciencia de hablar en nombre de la Revolución, como la Iglesia habla en nombre del cristianismo. Revolución y Revelación, Derecho divino y Derecho humano no están en simple correlación dialéctica. No forman entre ellos una antinomia que podría

dejar subsistir la esperanza de ponerlos de acuerdo en alguna síntesis superior. El cristianismo es a la Revolución como la religión de Israel fue al cristianismo. Es su Antiguo Testamento:

"...La Justicia revolucionaria y la Justicia teologal no son dos potencias que se equilibran; son la una a la otra lo que la idea positiva es a la alegoría, la ciencia al mito, la realidad al sueño, el cuerpo a la sombra. No digo precisamente que se excluyan, puesto que por el contrario... una aparece en la historia como el signo o símbolo cuya realización es la otra; digo que, conocida la verdad, no hay lugar a ocuparse de la alegoría, y que ésta debe ser descartada, como los cristianos dicen de la antigua ley en sus cánticos:

La verdad sucede a la sombra,
La ley del miedo se destruye;
La claridad ahuyenta a la noche sombría,
Y la ley de gracia nos ilumina (27)".

He aquí por qué el catolicismo puede ser considerado a la vez como el promotor y el adversario del socialismo, lo mismo que en Dios puede verse o la esencia del hombre o a su antagonista. En el fondo podemos continuar diciendo que, incluso hoy, "el socialismo no tiene nada de contrario al cristianismo", puesto que lo levanta "a la altura de una ciencia rigurosa". "Por la reforma de la sociedad", el cristianismo se encuentra "elevado a la segunda potencia". Simplemente precisaremos que "las formas fantásticas bajo las cuales se ha producido espontáneamente el pensamiento religioso" y a las que se llama revelaciones o teofanías, "se desvanecen poco a poco bajo la forma verdadera (28)". Semejante interpretación general del simbolismo religioso permite pues hacer justicia a la religión, al cristianismo, a la Iglesia. Proudhon, tendremos ocasión de volverlo a decir, no les ha escatimado los elogios más sinceros. "El cristianismo, ha escrito, es el movimiento más completo, el más maravilloso que haya salido de las entrañas de la humanidad"; y, con un poco de arrebato oratorio: "Parece a toda alma piadosa, pero más devota de la Justicia que de la piedad, que al pasar conmigo del Evangelio de Cristo al Evangelio de la Revolución, no cambia de doctrina, no hace más que hablar en otra lengua (29)". La Revolución, en efecto, ha

venido menos a destruir que a "realizar". Para la religión se trata menos de una muerte que de una "metamorfosis". La "ciencia de las religiones" ha matado al libertinaje: El desdén de un Spinoza o de un Hobbes, la ironía de un Voltaire, son cosas caducas; "a la irreverencia por el culto ha sucedido su interpretación". Estos falsos libertinos del tipo de Beranger son imperdonables, estos que han querido volver a traer al mundo las "pillerías de la Regencia". Lo que necesitamos hoy, son, por el contrario, hombres que continúen la tarea del antiguo sacerdocio, realizando lo que éste no ha sabido hacer; hombres que no tomen como él la letra por el espíritu y no se agarren al rito sin querer salir de él, pero que sepan interpretar espiritualmente, es decir, socialmente, las "alegorías maravillosas de la fe (30)".

Sin embargo no nos engañemos: menos tajante de tono, más comprensiva, sin admitir "ni befa ni ultraje", la nueva actitud es en el fondo más radical. "Nosotros tomamos y asimilamos todo de la religión, la idea, el mito, el sentimiento, el alma, en una palabra; sólo dejamos a la Iglesia la letra muerta, la momia". Los falsos liberales no son serios. "Beranger ha hecho una muerte edificante; el que, separando la moral de la religión, no ve en ésta más que una lengua muerta, ése no se reconciliará jamás (31)".

La historia de la humanidad se reproduce en cada hombre. El período "del sentimiento y de la imaginación" se renueva en cada uno de nosotros, y por eso la aurora de nuestra vida es naturalmente religiosa: el camino deductivo se ofrece siempre el primero para conducirnos a las cosas desconocidas, y por eso pasamos todos también por una fase metafísica. No hay lugar a querer cambiar el orden de la naturaleza. Esto es empero lo que ha intentado Rousseau. Por miedo a la superstición, para mejor fundar la ley sobre la conciencia, prohibía a su alumno que hablara de Dios antes de los veinte años; después le remitía a la teología:

"Excelente método para eternizar la superstición. La noción de Dios, como la de substancia y la de causa, es primitiva, propia sobre todo de las inteligencias poco desarrolladas, y debe perder su

imperio a medida que éstas se elevan a la verdadera ciencia. La metafísica, por sí misma, no es más que la superficie del saber. Dejad pues a los niños hablar a sus anchas, hasta hartarse, de Dios, de ángeles, de almas, de hadas, de grifones, de hércules, así como de reyes y de reinas; dejad que su entendimiento la corra de joven, condición necesaria para las especulaciones positivas de la virilidad. Durante la primera edad, las concepciones del misticismo son fácilmente asimiladas por la imaginación, sirven de suplemento y como de preparación a la razón; forman el primer grado de la escalera intelectual, de la cual la metafísica es el segundo. Velad solamente para que estas concepciones, convirtiéndose en fanatismo, no usurpen en sus corazones el lugar que sólo la Justicia y la verdad deben ocupar. Llegado el momento, se desvanecerán por sí solas (32)".

Conclusión pedagógica en perfecto acuerdo con la filosofía de la historia.

Las fórmulas son vivas, sorprendentes; la idea es noble; la doctrina es bastante pobre. Proudhon apenas si es original en las reconstrucciones que nosotros examinaremos en otro lugar. En conjunto, depende de sus lecturas, sin añadirles nada esencial. ¿Que no ha permanecido fiel al alma de su método? Así se preservó de esos esquemas evolucionistas, de apariencia engañosa. Pero, como les ocurre a menudo a los autodidactas, acoge ideas hechas cuando cree ser más personal. No se ha librado de la ideología reinante en su siglo, de la cual era apasionado.

En el punto de partida, se puede observar la influencia de Michelet, cuya Introducción a la **Histoire de la Révolution**, que ya hemos señalado, acababa de aparecer en la hora en que Proudhon preparaba **Justice.** Cuando, asimilando la Revolución a la Justicia, dice que ella continúa y contradice a la vez al cristianismo, que ella es a la vez su heredera y su adversario, Proudhon se hace eco del gran historiador (33). Pero él no se limita a estas consideraciones inmediatas. Otros autores le han marcado una impronta más profunda. La manera misma como plantea el problema, deja discernir en primer lugar la influencia de Kant. El mismo lo reconoce. La humanidad, dice, se interrogaba sobre Dios ha-

cía siglos, sin encontrar respuesta definitiva. Parecía "situada eternamente entre una cuestión insoluble y una negación imposible", cuando al fin Kant pensó en atacar el problema de una forma totalmente nueva. No se preguntó ya, como había hecho todo el mundo antes de él: "¿Qué es Dios?", o: "¿Cuál es la verdadera religión?", sino que de una cuestión de fe hizo una cuestión de **forma** y se dijo: ¿De dónde viene que yo crea en Dios?; ¿en virtud de qué, esta idea se produce en mi espíritu? En lugar de tomar por objeto de sus meditaciones el ser mismo de Dios, analizó la fe en Dios. "Desde este momento se rompió el encanto... (34)".

Siguiendo a Kant, pero de forma distinta, Proudhon va a hacer pues lo que él llama "la biografía" de la idea de Dios. Por su manera de buscarla en "la historia del espíritu humano", depende más bien de un Lessing o de un Hegel. También, y más directamente, vamos a verlo, de un Augusto Comte. Cuando **plantea,** al principio de la evolución mental, el monoteísmo, recuerda tesis de las cuales se había nutrido su juventud; tesis no solamente tradicionalistas, sino tradicionales, que defendía con energía en **Célébration du dimanche** (35) y de las que sólo lentamente se desligara, en parte bajo la influencia de su amigo Bergmann. Pero, por lo demás, acepta el esquema positivista. No es que sintiera gran veneración por Augusto Comte. Después de haberle prometido una visita, no se decidió a hacerla nunca, pero el día del entierro dirá: "Hoy puedo venir, en otro tiempo no hubiera podido entenderme con él (36)". A propósito de su **Système de politique positive,** cuyos dos primeros volúmenes leía en el verano de 1852, escribía a Bouteville: "No comprendo cómo el autor aspira a otra originalidad que no sea la de su insoportable estilo (37): Sin embargo, aunque ilegible, él lo leyó. **Création de l'ordre** (38) y **Philosophie de la misère** (39) citan el **Curso de filosofía positiva.** Una nota de **Justice** dice que la autoridad de Comte "debe ser citada siempre, aun cuando sus opiniones no sean de una rigurosa exactitud (40)". Sin duda Daniel Halévy exagera un poco cuando dice que "Proudhon tenía en gran consideración a Augusto Comte (41)"; exagera,

creemos nosotros, casi hasta el contrasentido cuando añade que la **Création de l'ordre** y **Justice** son de "inspiración positivista (42)". Esta última obra criticará sobre todo la pretensión comtiana de rechazar toda metafísica (43). Pero Raoul Labry parece que exagera en sentido inverso al decir que Proudhon no debe nada a Comte (44). Es cierto que la famosa ley de los tres estados, de la que este último estaba tan orgulloso no ha salido de su cerebro en una pieza... Para descubrir las fases sucesivas que atraviesa la humanidad, Proudhon se coloca en un punto de vista menos intelectual que lo era en principio el de Comte; se trata en él, más bien que de estados de inteligencia, de estados de conciencia. Además, bajo la influencia de la filosofía hegeliana, ve el estado precedente más bien absorbido que eliminado por el siguiente. El simbolismo sobre el que tanto insiste, no sin algo de pedantería (45), no deja de deber algo a la gran obra de Kreuzer, que había leído en la adaptación francesa de Guignault, así como en Saint-Simon (46); en cuanto a su aplicación de las relaciones del catolicismo con el socialismo, no es más que una imitación de Feuerbach. Proudhon no necesitaba de nadie, por otra parte, para aprender a rendir justicia a la religión de su infancia, y si el pensamiento de Comte parece aquí coincidir con el suyo, no es quizás más que en las palabras (47), y la coincidencia es la misma con el sansimonismo (48). En cuanto a la cuestión de las mujeres, el acuerdo muy parcial que manifiesta no supone una influencia (49). El hecho de que haya intentado en **Justice** cierta rehabilitación del politeísmo —"este politeísmo espléndido que había dado tan magnífico desarrollo a la personalidad humana y cuyo recuerdo se asocia en la memoria de los hombres con las creaciones de la poesía más maravillosa y del arte más acabado (50)"—, podría explicarse bien por su lectura entonces reciente de la **Política positiva** (51), aunque no se refiera en este pasaje más que a Renouvier. Más importante y más segura parece ser la influencia comtiana en lo que se refiere al papel capital atribuido, por diversos títulos, a la sociedad. Cuando Proudhon escribe en **Justice**: "Nada de conciencia social, nada de con-

ciencia individual", añadirá: "Tal es el pensamiento del salmista", pero la nueva "sociología" le habrá ayudado sin duda a lanzar este pensamiento (52). Notemos sin embargo que reprocha a Comte el no desconfiar bastante "del absoluto colectivo" y el descuidar demasiado "la libertad individual (53)". Su manera de hablar de la Humanidad es tan kantiana como feuerbachiana, aunque no sea plenamente ni una ni otra. Debe también sin duda a Comte su reacción contra el nominalismo, que no ve otra realidad que la individual, en tanto que el "realismo" verdadero que caracteriza, dice él, al espíritu adulto, reconoce la realidad primordial de organismos superiores, de los cuales la misma sociedad es el primero (54).

La filosofía de Feuerbach, que Proudhon, por admiración a Grün, había asimilado tan rápidamente, es quizás aquí un factor más determinante que la del mismo Comte. "Observad, escribía Herzen el 1 de septiembre de 1848, con qué temor se escucha aquí en Francia a Proudhon porque dice abierta y atrevidamente las cosas dichas por Feuerbach hace unos años (55)". No son en efecto, del más puro Feuerbach estas frases sacadas de un artículo de la **Voix du Peuple,** periódico cuya dirección Herzen precisamente compartía con Proudhon: "Lo que buscamos y lo que vemos en Dios, como decía Malebranche, no es en absoluto ese ser o, más exactamente, esa entidad quimérica que nuestra imaginación agranda sin cesar...; es nuestro propio ideal, la esencia pura de la humanidad... El alma humana se ve (primeramente) fuera de sí misma...; esta imagen invertida es a lo que llama Dios (56)".

Proudhon es sin duda discípulo de Feuerbach y de Comte, cuando se propone, entre una multitud de proyectos, esta "teología humanitaria" que debe reemplazar al "viejo catolicismo (57)". Cuando dice: "Yo afirmo a la Humanidad en el lugar del Ser supremo; sobre esta afirmación gravito y ella debe formar el primer inquebrantable artículo de mi Credo... Todos mis estudios están dirigidos en este sentido (58)"; cuando proclama que "Dios es todo a la vez, por un lado la naturaleza humana elevada a infinito e idealizada; por otro,

el concepto de ningún modo absurdo, aunque indemostrable, de una conciencia cósmica, que es como decir de una Humanidad universal (59)". Parece ir aún más lejos que sus dos antecesores en su propia vía, cuando quiere "por las buenas" sustituir al Dios tradicional por la "humanidad en carne y hueso, en pensamiento y en obra, en organismo y en psiquismo (60)". Sin embargo, no le tomemos al pie de la letra. No olvidemos los textos complementarios. El no pretende instituir un culto de la humanidad real, empírica, ni tampoco hacer adorar a una humanidad futura ideal. La distinción que aportaba Feuerbach entre individuo y especie, no basta para dar cuenta aquí de su pensamiento, menos aún las precisiones que daba Augusto Comte sobre la composición del "gran Ser", y puede asegurarse que el misticismo humanitario extraído más recientemente por Alfredo Loisy de una interpretación simbólica del dogma cristiano, no hubiera gozado tampoco de su simpatía. Para él, en el fondo, el único sustituto legítimo de Dios, desde un punto de vista subjetivo, es la conciencia; y desde un punto de vista objetivo, la justicia. Para preparar su reino, es por lo que la naturaleza ha creado primero la religión (61). Unas veces yuxtapone humanidad y justicia (62), sociedad y justicia (63); otras veces parece simplemente identificarlas (64); pero cuando se explica un poco más abundantemente se ve, a no dudarlo, que es la Justicia la que predomina en su pensamiento, como era, según hemos visto, la que predominaba en su corazón. En cuanto a la Humanidad, se niega a ver en ella una "esencia adorable (65)"; no quiere hacer de ella, a fin de cuentas, un objeto de culto sino, lo que es muy diferente, el sujeto de una cultura:

"...Lo que la Humanidad busca en la religión bajo el nombre de Dios es su propia constitución, es ella misma; no obstante, Dios, según el dogma teológico, es infinito en sus atributos, perfecto, inmutable, absoluto; la humanidad por el contrario, perceptible, progresiva, móvil y cambiante. Así el segundo término no podría ser nunca adecuado al primero; son fatalmente antitéticos, siendo uno siempre la expresión opuesta del otro; la consecuencia de esta antítesis o antiteísmo como yo lo he llamado, es abolir toda religión o adoración, idolatría, neumatolatría, cristolatría, antropolo-

tría, puesto que de un lado la idea de Dios, opuesta a la de movimiento, grupo, serie, progreso, no representa ninguna realidad posible y que, de otro lado, la Humanidad, esencialmente perfeccionable, permaneciendo constantemente por debajo de su propia idea, permanece en consecuencia siempre por debajo de la adoración; lo que yo resumo en esta fórmula a la vez positiva y negativa, y perfectamente clara en nuestra lengua: sustitución del culto del Ser pretendido supremo por la cultura de la humanidad (66)".

Este texto es de 1852. Hace eco a los de **Misère.** Ya en 1845, en el momento en que Grün acababa de revelarle a Feuerbach, Proudhon confiaba a su **Carnet** reflexiones semejantes. Demasiado de acuerdo, ¡ay!, al filósofo alemán en su negación, se resistía sin embargo a dejarse encerrar en el horizonte que éste le proponía; trataba a su doctrina de "logomaquia perpetua", reprochándole que confundiera "lo infinito con lo indefinido" y que atribuyera al yo "la realidad que está fuera de él". Fiel a su naturaleza combativa, se volvía casi de repente contra aquel a quien había parecido seguir durante algún tiempo: "Mientras que la Humanidad niegue a Dios, yo niego a la Humanidad". Concluía, en fin: "El humanismo es una religión falsa (67)". En **Misère,** concede a Feuerbach que, en tanto que el hombre adoraba a Dios, estaba mixtificado; pero es para añadir contra él que, ahora que la humanidad se adora, se mixtifica igualmente (68). Volverá a repetir esto otra vez en tiempos de **Justice.** Sobrepasando y contradiciendo de nuevo a Feuerbach, empleando las fórmulas de éste, escribirá: "El hombre, incapaz en los primeros tiempos de discernir en sí la Justicia, cuya sensación experimenta, es arrastrado por la constitución de su entendimiento a buscar un objeto en el que situarla..." Obsérvense estas últimas palabras. Si Proudhon se desembaraza aquí de un objeto del cual la Justicia sólo sería un atributo, no es solamente, como Feuerbach, para librar su divinidad de lo que él cree ser la figura del Dios tradicional: es también para librarla del hombre. Para él, "el Dios-Humanidad no es un Dios (69)". Así como la Humanidad no debe seguir adorando a un ser constituido fuera de ella, no quiere que se adore

a sí misma, en ninguna forma o condición. Tampoco ella tiene derecho a atribuirse la Justicia. Si el sacerdote de los cultos antiguos no ha sabido encontrar la llave de la adoración que surge espontáneamente en su corazón, tampoco los filósofos nuevos la han encontrado. En realidad "éste es el himno perpetuo que ella se canta", no para celebrar su pretendida divinidad, sino "para exhortarse a pensar bien, a amar bien, a decir bien y a hacer bien, la **rapsodia,** siempre nueva, de sus luchas, de sus miserias y de sus triunfos, el batir de alas que se levanta hacia las sublimidades de la **Justicia** (70)".

No temamos reconocer en tales páginas, en las que se deja sentir —a despecho del tono perentorio— que el pensamiento lucha por abrirse camino aunque no queda satisfecho, un esfuerzo por purificar la idea de Dios más bien que por negarla a la antigua usanza, o absorberla según la moda nueva. Proudhon no se resigna a desentenderse de un valor supremo que escape a las vicisitudes del tiempo y que sea a la vez la fuente y el polo de todo ser y de toda actividad. Nota que el pensamiento, como la moral, necesitan un clima eterno. El tiene igualmente conciencia de uno de los problemas esenciales que se originan y que en todo tiempo se han impuesto al espíritu. ¿No es preciso desterrar toda dualidad, toda distinción de forma y de contenido en lo que constituye el objeto último del pensamiento humano, de sus aspiraciones y de su culto? ¿No decimos en efecto que en Dios no se podría admitir ninguna disociación real de naturaleza y de persona, o de esencia y de ser, o también de ser y de tener? El Primer Principio no es un ser justo, es la ¡Justicia misma! Dios es **Ipsum suum esse.** Dios es **Esse subsistens.** Pero no habiendo intuición alguna de esta simplicidad divina, nuestra flaqueza nos obliga a apuntar siempre en dos direcciones que no se encuentran más que en el infinito. Por una parte está la tendencia a plantear una realidad, una naturaleza individual, con el peligro de desembocar en el antropomorfismo, en el materialismo, en la idolatría; por otra parte, la tendencia a concebir un ideal, una forma pura, con el peligro simétrico de lle-

gar a la irrealidad, al racionalismo, a la abstracción... (71). Proudhon se deja llevar por la segunda tendencia. El no escapa al dilema. ¿Es únicamente insuficiencia filosófica? Los que decidieran sobre ello demasiado aprisa, mostrarían quizás que se han quedado a este lado de la región en que se plantean los problemas más humanos con los que la inteligencia tiene que enfrentarse. Las soluciones especulativas que constituyen la triple vía dionisiana o la analogía tomista, no aportan tampoco un término estable a las oscilaciones del pensamiento, y sabemos por nuestra fe, que fuera de la adoración del Verbo hecho carne, si el hombre es capaz de elevarse hasta la afirmación del verdadero Dios, le es prácticamente imposible, como confirma la historia universal, mantenerse en ella sin aberraciones de todo género.

Encontraremos más tarde la divinidad proudhoniana, que clasifica a su defensor muy lejos de los "humanistas" y de los "positivistas". Veremos también que Proudhon no se ha instalado en un culto abstracto de la Justicia, como en una religión perfecta y definitiva. La inquietud no le abandonó jamás. Nunca había admitido que la religión fuera ilusión pura o invención de los hombres, "producto de nociones erróneas". Siempre había reconocido que su objeto es real, de modo que constituye el hecho no solamente "más antiguo y más universal", sino también, "en su principio, el más indestructible de nuestra especie (72)". Pero esto no le impedía, en un primer período de cientifismo agudo, estimar que el hombre estaba "destinado a vivir sin religión", una vez que hubiera encontrado en la "ciencia pura", para la que no hay misterio, las verdades de las que la religión no ofrecía más que el símbolo: "Pronto o tarde", la ciencia resolvería todos los problemas (73). Después pensó reconocer que ese símbolo del dogma religioso, era sobre todo el de la Justicia, cuya idea ninguna ciencia basta a determinar (74). Más tarde comprenderá cada vez mejor que el sentimiento mismo de esta justicia aun conquistando la prioridad sobre el "sentimiento místico", no podría nunca llegar a extin-

guirlo totalmente (75). ¿Se podría deducir de aquí, a pesar de las negaciones sobre las que no volvió jamás, que no haya sospechado al menos, que esto —la Justicia— no estaba destinado a matar a aquéllo —el Misterio—, sino que por el contrario extrajera de él, con su fuerza de autoafirmación, su derecho a nuestra adoración?

II LA CONCIENCIA MORAL

Lo que es verdadero desde el punto de vista del pensamiento, lo sigue siendo desde el punto de vista de la acción. Es aquí cuando Proudhon va a anunciar la idea que más le apasiona. Es aquí donde, rodeando las verdades más profundas, yerra más gravemente. Cuando aborda la cuestión moral nos advierte que ésta es "la más grave de todas y la más sublime (1)". Por lo que antecede adivinamos ya la solución que él aporta: consiste en excluir —al menos aparentemente, en un primer movimiento de rebeldía— todo lo sobrenatural y todo lo transcendente. Sin embargo, aunque aplica expresamente la "razón práctica" a lo que él llama "la Esencia social, el ser colectivo que nos contiene y nos penetra", su moral estará muy lejos de reducirse a una sociología. Es una cosa muy distinta que una historia o una ciencia de costumbres. La sociedad interviene, según él, por medio de su influencia y sus revelaciones para "acabar la constitución de nuestra alma (2)", pero esta alma, él la ve interior a sí misma, la ve activa y autónoma y es en ella, es en la conciencia misma, donde él pone el principio de la vida moral.

Imposible deducir la moral de la higiene, por ejemplo, o de la economía. Imposible paralelamente deducirla de la metafísica o de la teodicea (3). Considerada primero en su forma, es una categoría irreductible: ni Dios ni revelación alguna la explican. "Aun cuando la revelación fuera probada, no serviría tampoco, como ocurre con la instrucción del maestro al discípulo, en tanto que el alma no poseyera en sí la facultad de reconocer la ley y de hacerla suya: lo que excluye radical e irrevocablemente la hipótesis transcendental (4)".

Ningún mandato, venga de donde venga y bajo cualquier forma que se manifieste, es capaz de engendrar la conciencia, sin la cual no hay moral. Solamente para hacerse entender, él la supone ya constituida en posesión de sus criterios. En cuanto al contenido de esta moral que se resume en el ideal de Justicia, es también puramente inmanente. Lo es incluso por un doble título: primero, en el sentido de que no podría ser impuesto ni determinado desde fuera; luego, en el sentido de que tampoco podría ser sancionado desde fuera. El hombre, que es para sí mismo su propio legislador, encuentra igualmente en sí, las leyes de su propia sanción. Así lo quiere la dignidad humana. Esta "es absoluta: es su naturaleza. Puede inclinarse ante la majestad de un Ser supremo, pero con la condición expresa de que este ser se digne entrar en explicación con ella (5)".

Tal es "la teoría de la inmanencia (6)", llamada así siguiendo a los alemanes, porque según ésta, todo tiene su principio y encuentra su fin dentro. No hay otra ley para el hombre que "la confesada por su razón y su conciencia"; no hay otra sanción penal que "la alegría del alma y sus remordimientos (7)". Esta inmanencia es perfecta, no sólo porque excluye toda intrusión extraña, sino también porque los diversos elementos que integran la vida moral se compenetran unos a otros en el seno de la conciencia hasta el punto de identificarse. "Aquí, en efecto, la ley y su sujeto aparecen idénticos; es más, el sello de la ley o el signo que garantiza su verdad, es igualmente idéntico a la ley; la sanción penal o remuneradora, también idéntica": "la sanción de la justicia es idéntica a la justicia misma", no siendo más que "el movimiento de la conciencia, gozosa cuando hacemos el bien, y enferma y triste cuando nos sentimos culpables (8)".

Deduce de aquí que la conciencia, tal como ha sido dada por la naturaleza, es completa y sana: "todo lo que en ella pasa es de ella; se basta a sí misma". Cualquier otra explicación es a la vez antifilosófica e inmoral. ¿Qué necesidad por ejemplo, "después de haber reconocido la sanción interior, de hablar aún de una sanción exterior cuyo ministro fuera Dios, la Iglesia,

la sociedad? (9)". Sin embargo esto es lo que ha hecho Kant; pero "al tomar a Dios por contrafuerte de la Justicia, por lo mismo anonada a la Justicia". "La intervención de una autoridad exterior, natural o sobrenatural, en el orden de la Justicia o como sanción de la Justicia, es destructiva de la Justicia. En otros términos, o la Justicia se afirma o se defiende sola, o no es tal (10). Por otra parte, tanto como autoridad o como juez, Dios está excluido también como autor del bien por acción de su gracia: "El principio de nuestra virtud está en nosotros mismos, y sólo espera para desarrollarse el servicio de sus dos potentes auxiliares, el trabajo y el estudio". Tan poca necesidad tiene la conciencia de "revelador" como de "médico". Es más "este auxiliar celeste, en el cual se pretende que ella se apoye, sólo sirve para obstaculizar su dignidad, para serle una traba y un obstáculo". Por eso es de todo punto imposible aprobar "la virtud sacerdotal": sin duda, "allí donde se muestra, es admirable; tiene algo de milagroso; pero al igual que el arte que se entrega a la tiranía del ideal, reposa en el vacío". El sacerdote es como el artista que se hace esclavo de un ideal planteado fuera de él en el absoluto: entre el primero, "cuya conciencia sólo se asienta en Dios", y el segundo, "cuyo genio sólo se nutre de idealidades formales, de ídolos, la analogía es completa; uno y otro perecerán de la misma disolución (11)".

Ahora bien, ¿qué vemos nosotros en la historia humana? Siempre,. hasta aquí, la religión ha aventajado a la justicia. Siempre el respeto a los dioses ha ocupado el lugar del respeto al hombre. Siempre la revelación y la transcendencia han puesto "a la moral por debajo de la fe (12)"; ellas han ofuscado a la conciencia, la han privado de su interioridad, de su autonomía, es decir, de su existencia misma. "En el sistema de la Revelación", que constituye la antítesis exacta de "la teoría de la inmanencia", "la ciencia de la Justicia y de las costumbres se funda necesariamente, **a priori**, en la palabra de Dios, explicada y comentada por el sacerdocio. Ella no espera nada de la adhesión de la conciencia, ni de las confirmaciones de la experiencia... (13)". El "mis-

ticismo" de este sistema supone siempre un "Invisible" que, "situado detrás de la conciencia", le susurra sus derechos y sus deberes. De este Invisible, "la imaginación de los primeros pueblos hizo ante todo un sujeto externo, animal, sol o cielo, autor y guardián de la ley, adorado bajo el nombre de Dios (14). Profundizando en estas visiones espontáneas, pero también investigando sobre ellas, el cristianismo saca de este concepto de "un Invisible" "todas las consecuencias que se encerraban en él". Las refuerza con su dogma de pecado, fruto de un "tiempo de desgracia", "superstición abominable" que declara a la humanidad privada de la gracia desde su nacimiento. Es así como, yendo "hasta el fondo de la idea religiosa (15)", va "hasta la negación de la virtualidad humana", "hasta esta desesperanza en la Justicia que, bajo pretexto de unirnos a Dios, acaba por arruinar nuestra moralidad". Tal es el sentido profundo de su negación del progreso —del cual algunos apologistas se hacen en vano los heraldos, intentando conciliarle con su fe—: porque la doctrina del progreso no es otra que la creencia en la "justificación de la humanidad por sí misma", en tanto que el dogma del pecado original es "la humillación sistemática (16)" de él. Todavía hoy, este extrinsecismo religioso cierra el paso al advenimiento de la moral. "A pesar de nuestro libertinaje, o más bien en castigo de nuestro libertinaje", "Dios es el gran **Puede ser** sobre el cual nosotros seguimos fundamentando nuestra policía, porque, verdaderamente, yo tendría vergüenza de decir nuestra Justicia".

Triple extrinsecismo, triple corrupción: un principio exterior es dado a la vez como el revelador, el autor y el garantizador del bien. Un sistema así, "cualquiera que sea el Dios, cualquiera que sea el dogma", no es solamente "una mitología del pensamiento": él destruye toda moral dividiendo la conciencia. A la noción positiva de Justicia, opone una "noción subintroducida e ilegítima (17)". Duplicidad de la conciencia, es decir, anonadamiento de la conciencia: tal es el riesgo fatal de cualquier Iglesia, de cualquier religión. "¡Oh, vanidad del misticismo, locura de la transcendencia!". Sobre las ruinas de la conciencia y de la Justicia, la reli-

gión no puede subsistir indefinidamente. Hela aquí presta a desvanecerse a su vez. Si la exigencia moral no la transforma, ella es al menos corroída por la crítica. Entonces aparece el ateísmo, "no ya ese ateísmo científico que consiste, en interés de la verdad y de la Justicia, en eliminar de la conciencia toda consideración de orden sobrenatural, sino ese ateísmo padre del crimen, particular de los sujetos a quienes se ha enseñado que la religión era toda la moral y que, habiendo gastado su fe, pasan sin titubeos del desprecio de su ídolo al desprecio de la humanidad (18)".

Semejante peligro, que se ha convertido ya en nuestra civilización en una realidad demasiado manifiesta, nos dicta nuestra conducta. Para entrever el efecto, es preciso remontarse a su causa. Ahora bien, "la religión y la moral, que el consentimiento de los pueblos han hecho costumbre, son heterogéneas e incompatibles"; el Ser transcendente, concebido y adorado como autor y sostén de la Justicia, llega a ser, en la práctica, un obstáculo a la Justicia". Lo que se impone hoy pues es una "reacción del sentido moral contra el sentimiento religioso (19)". Esto es en consecuencia, tengamos el valor de decirlo, una lucha contra la Iglesia:

"...Si, después de examinarla, resultara que la creencia que se me presenta como la prenda indispensable de la Justicia, en lugar de asegurarla, la comprometiera; si, por una consecuencia necesaria, la Iglesia, órgano del pensamiento religioso, fuera al mismo tiempo el agente de nuestra tentación...; entonces, sin tolerar más tiempo una creencia pérfida, yo tendría el derecho y el deber de protestar contra un fiador desleal, de intervenir contra la Iglesia y contra el mismo Dios, en favor de la Justicia (20)".

Este Dios de la Iglesia significaba indudablemente un inmenso progreso sobre las divinidades antiguas. Es en efecto "la imagen viva y eterna del bien y de la belleza moral". Después de los cultos sin moral que fueron la mayor parte de las religiones paganas, el cristianismo, preparado por Israel, vino a establecer una religión moral: "purificó a Dios, situando en él la sede de la Justicia"; ofreció a los hombres en la Biblia una admirable "poética de la Justicia", y permitió que esta Justicia creciera bajo el ala de la religión". En todo ca-

so, su misión no era la de establecerla, sino solamente de "preparar el terreno en que ella debía germinar (21)". Una última etapa quedaba por recorrer, que ahora se impone con toda urgencia, tanto más cuanto más minado por la crítica es el Dios tradicional del cristianismo: es preciso que reconozcamos que sólo la Justicia es el verdadero Dios. Tal es pues el final de la "evolución religioso-jurídica" que la historia testimonia y que realiza la conciencia de la humanidad: "al no recibir nada la Justicia de la fe y del culto, la religión pasa completamente al Derecho (22)". La moral estará positivamente libre de toda mezcla mística (23). Solamente entonces estará completamente asegurada la dignidad humana. Para llegar a ello, es inevitable un desgarramiento. Haciendo abstracción de "sus creencias innatas y primordiales, de su aspiración a Dios y a lo Eterno", el hombre "está constituido de tal manera en su razón y en su conciencia, que si se toma en serio, está forzado a renunciar a la fe"... He aquí que vuelve a la pluma de Proudhon la palabra en la cual había resumido ya su pensamiento, cuando todavía sólo entreveía los problemas sociales: "Dios es el mal (24)".

Proudhon se da cuenta de su audacia. Pero si consiente en la "blasfemia", es decir "en la negación del derecho divino", tiene empeño en precisar que su ateísmo es todavía aquí solamente "metódico". "La Revolución no niega la "hipótesis de Dios", no tanto para fundamentar la moral humana como para asegurar el progreso social: "ella se contenta con dejarla a un lado. Así hace su intérprete. El no quiere sostener que Dios sea "malo en sí" sino que, como ya hemos visto, pretende constatar "que su intervención en los asuntos humanos es nefacta, por las consecuencias, los abusos, las supersticiones y la relajación que ella entraña (25)". La humanidad no alcanza verdaderamente la edad adulta más que cuando "busca las reglas... de la moral, por el solo amor a la Justicia y a la virtud, y sin ninguna consideración teológica (26)". El proclamarlo, ¿no es

lo mismo que "aplicar los preceptos de la más pura ortodoxia?" ¿No es en verdad conformarse con la "doctrina de los santos", para los que "el castigo debería ser preferible al pecado, si Dios nos diera opción a elegir"? "Ahora bien, lo que no es para la teología más que una ficción de casuística, ha llegado a ser, para la Revolución, una verdad de hecho". Inmanencia y gratuidad son la misma cosa. Este es pues el momento de adherirnos al "amor puro": en otro tiempo era condenable para un Fenelon, porque expresaba el anonadamiento del hombre y de su virtud propia delante de Dios. Ahora es la perfección misma, porque significa la gratuidad del acto moral y su perfecta interioridad. Nos es preciso elegir entre la Justicia y la búsqueda de la beatitud, que es lo mismo al fin de cuentas que entre la Justicia y Dios. Optando por la primera, imitamos a los santos que renunciaban a los goces del cielo por puro amor (27).

Proudhon no pretende defender una tesis inédita. Buscándose antecesores, acude a Montesquieu, a Mably, a Grotius... Se remonta hasta Cicerón (28). Constatemos que habla aproximadamente como Fichte: "La religión antigua, decía éste en el tercero de sus célebres **Discursos a la nación alemana,** empleaba a Dios solamente como un medio para transportar a otros mundos, después de la muerte de nuestro cuerpo, nuestro egoísmo mismo, y para fortificarle aquí abajo con el miedo y la esperanza de esta vida futura. Esclava oficial del egoísmo, una religión semejante debía desaparecer con el tiempo pasado (29). Lo que es más propio de nuestro filósofo, es su insistencia en establecer una ligadura entre la inmanencia de la ley moral y la gratuidad de la Justicia. Es también su manera de abordar el problema moral y de resolverlo a partir de las exigencias sociales (30). Pero es sobre todo su elocuencia apasionada. También, aunque muchos otros en su siglo hayan adoptado, antes que él, una actitud de repulsa, aparece más netamente como un símbolo de la rebeldía moderna contra Dios. "Siempre he sido desobediente (31)", escribía un día. El instinto de rebelión se mezcla a sus escrúpulos de pureza moral y estropea sus más

bellos dones. Hemos visto antes sus apóstrofes a Satán. ¡Con qué fogosidad grita que "la gloria del hombre sobre la tierra es bastarse a sí mismo", que él posee en sí "todas las condiciones de virtud y de felicidad" y que su primera ley es la de no inclinarse "ante ninguna divinidad, ni del cielo, ni de la tierra, ni de los infiernos (32)"! ¡Qué énfasis en la afirmación de su yo! Al proscribir a Dios, dice, "el hombre pierde algo, esto es innegable; pierde inmensamente; pierde sus esperanzas de inmortalidad; pierde esta relación con el infinito que satisface tan ampliamente a su orgullo y a su sentido íntimo; sacrifica su propia eternidad a fin de ser durante un instante algo, y de poder afirmarse a sí mismo; se sitúa voluntariamente en el crepúsculo, **in tenebris et in umbra mortis,** entre la causa primera a la que renuncia y la causa final que no alcanzará jamás; todo esto a cambio de poder decir, durante una vida sin precedente y sin porvenir, vida que se pasa con la rapidez de un relámpago: "¡Yo!"

Y Proudhon añade con soberbia: "¡Mi conciencia es mía, mi justicia es mía y mi libertad es soberana! ¡Que yo muera para la eternidad, pero al menos que sea hombre durante una revolución del sol! (33)".

Este orgullo sin embargo no debe servirnos de pretexto para negarnos a ver la seriedad de su pensamiento. Ni el estrépito de sus fórmulas provocantes, para no querer entender algunos de sus motivos de queja. Nos equivocaríamos igualmente si nos aprovecháramos de sus inexperiencias. Proudhon, repitámoslo, no es un filósofo de oficio. Esto no impide que sea él quien haya planteado probablemente con más vigor el problema fundamental que se ha impuesto a todos los filósofos y que los creyentes no podrían eludir: el problema de la inmanencia. El no lo ha planteado en términos puramente metafísicos y no lo ha reducido a un problema de crítica intelectual, sino que lo ha instalado en el corazón de la conciencia, para hacer de él el objeto esencial del debate entre la "Revolución" y la "Iglesia", y para juzgar a ésta en nombre de aquélla:

"Ha sonado la hora para una religión cuando la conciencia, perturbada, se pregunta, no si esta religión es verdadera: la duda

sobre el dogma no basta para hacer caer una religión; tampoco si tiene necesidad de reformas: las reformas en materia de fe prueban la vitalidad religiosa; sino cuando se pregunta si esta religión, considerada durante tanto tiempo la guardiana y el sostén de las costumbres, cumple su tarea; lo que yo traduzco, en otros términos, si es verdaderamente una moral (34)".

Esta objeción, según parece, es la única que vale. Sólo ella espera en el fondo de las cosas. En todo el resto del terreno de las controversias, él da gustosamente razón a la Iglesia contra sus adversarios. Los que sin renunciar a Dios se jacten de reemplazar o de prescindir de él, le hacen el efecto de niños pretenciosos. El no quiere caer en este defecto:

"Yo nunca habría puesto en discusión a la autoridad de la Iglesia si, como tantos otros que se dicen sus competidores, admitiera la necesidad de una garantía sobrenatural para la Justicia. Yo no tendría la extraña presunción, partiendo de la hipótesis de que la idea de Dios es indispensable a la moral, de creerme más capaz que la Iglesia, más capaz que el género humano, que ha trabajado en ello más de sesenta siglos para deducir en teoría y realizar en la práctica semejante idea. Yo me hubiera inclinado ante una fe tan antigua, fruto de la más larga y la más sabia elaboración de la cual haya dado ejemplo el espíritu humano; yo no hubiera admitido ni un solo instante que las dificultades insolubles en el orden de la ciencia conservaran el menor valor cuando se tratara de mi fe; hubiera pensado que esto precisamente constituía el misterio de mi religión, y, por haber enmarañado algunos hilajos metafísicos, no me hubiera creído un revelador. Hubiera temido sobre todo quebrantar en los otros, con ataques imprudentes, una garantía que yo mismo hubiera declarado necesaria... (35)".

Después rinde homenaje a la Iglesia; se burla de "sus ineptos rivales"; admira su capacidad para perdurar frente al poder político, a la filosofía, a la ciencia; exalta la religión cuyo imperio mantiene sobre las almas. Pero vuelve siempre a su objeción esencial, a la que constituye el fondo de su gran obra, que dirige todo su pensamiento, por la cual él se compromete sin reservas. Aunque llegue a formularla con una especie de furor, lo hace sin embargo siempre con nobleza. Escuchemos lo que nos dice, en términos solemnes, al final de la dedicatoria que abre el primer estudio de **Justice:**

"El que busque un pasatiempo sacrílego puede cerrar mi libro. Yo busco las leyes de lo justo, de lo bueno y lo verdadero: sólo a este título me permito interrogar a la religión. ¡La religión!, pertenece a la humanidad, es el fruto de sus entrañas. ¿Quién podría despreciarla? Honremos en toda fe religiosa, en toda Iglesia reconocida o no reconocida por el Estado, honremos hasta en el Dios que ella adora, a la conciencia humana; guardemos la caridad, la paz, con las personas para quienes esta fe es querida. Este es nuestro deber, y yo no faltaré a él. Pero satisfecha la piedad pública, el sistema de la teología pertenece a mi crítica; la ley del estado me lo abandona.

Que cada cual lea este escrito como ha sido escrito, con la calma que gobierna la verdad. Va en ello nuestra vida moral, nuestra salud eterna como dice la Iglesia: y jamás problema más elevado fue promovido por los hombres (36)".

No, el debate no es mezquino. Proudhon no se ha extraviado, como tantos otros, en luchas sin grandeza. Pero en las tesis que combate, digámoslo en seguida, la Iglesia no reconoce su propia doctrina. "La hipótesis transcendental" que él "excluye radical y definitivamente" no es la de la teología católica. Esta no tiene en absoluto, como él cree, "la pretensión de deducir de una comunicación directa con su Instituidor ideal... los preceptos de la moral y del derecho (37)". No siente "odio por la naturaleza (38)". No profesa que el derecho y el deber sean, en el sentido en que él lo explica, "cosa revelada", y lejos de reivindicarlos como "una parte integrante" de su propio dominio, ella se opone a toda doctrina que no las fundara ante todo en la razón. Ella no se espanta, bien al contrario, de la idea de que se pueda tener en consideración la dignidad humana "hasta en la persona de los criminales", y, si existe en efecto una "teoría del derecho divino" que niega al hombre "toda justicia, toda dignidad propia", esta teoría no es menos combatida por ella que por Proudhon, aunque con argumentos y con un espíritu diferentes (39). Cuando éste nos dice: "El hombre no reconoce en último término otra ley que la aprobada por su razón y su conciencia; toda obediencia de su parte, fundada en otras consideraciones, es un comienzo de inmoralidad", nosotros estamos de acuerdo con él. Nada de "ley obliga-

toria" para el hombre "sin una especie de mandamiento secreto de él para sí mismo (40)". Admitimos de parecida manera que él, esta "calidad innata del alma" que se llama la Justicia, y en la cual reconoceríamos el reflejo de Dios. Si confesamos que el hombre es un ser dependiente, no es para negarle la interioridad de la conciencia: la soberanía divina no la substituye sino que la fundamenta. Cualesquiera que sean en fin las diversas formas de explicarla, todos los sistemas ortodoxos admiten un orden humano natural, previo a cualquier revelación sobrenatural, y ésta, por otra parte, viene menos a añadirse a ella que a profundizarla.

El padre Lenoir le había hecho observar estas cosas desde la aparición de su obra. Le había manifestado que compartía con él "la inmanencia en la razón humana, de un conjunto de verdades morales y de otras directamente percibidas, que no esperan la idea de Dios para ser regla de nuestros juicios y de nuestras costumbres". Pero Proudhon se imagina que ésta es "una enorme concesión" por parte del sacerdote, después de la "conmoción" que la lectura de **Justice** produjo en su espíritu (41). Cree, equivocadamente, que la "especulación teológica" deduce toda la moral "teórica y prácticamente, del conocimiento de Dios y de sus atributos" y no "del conocimiento del hombre y de sus facultades (42)". Sin duda llega a entrever que bien podría estar exagerando. La Iglesia misma, reconoce en una ocasión, no niega que la ley de Dios sea también "la expresión de nuestra naturaleza"; "ella reconoce la inmanencia de la Justicia en nosotros"; pero, añade, sólo la reconoce para el "período de inocencia", y sostiene que, después de la prevaricación del primer hombre, todo ha cambiado. De esta forma será imposible para todo hombre preocupado por la dignidad humana acomodarse al dogma de la Iglesia (43).

El desprecio es un poco fuerte. ¿Es excusable? El padre Lenoir no era sin duda un caso aislado. Proudhon hubiera podido encontrar entre los teólogos de su tiempo, otros textos análogos. Hubiera podido leer las explicaciones dadas algunos años antes por un jesuita, el Padre Chastel, en un escrito que era digno de llamar su

atención: **De l'autorité et du respect qui lui est dû** (1851). El padre Chastel demostraba perfectamente, "cómo Dios, siendo el fin del hombre, así como su autor, no es para él como un amo exterior; cómo la autoridad de Dios no excluye la autoridad del hombre sobre sí mismo"; cómo en fin, por el contrario, es una salvaguardia para el hombre, que le permite existir para sí mismo, impidiendo "que pueda pertenecer jamás a otro hombre, y que sea libre de renunciar al imperio que tiene sobre sí mismo para alienar su persona en favor de sus semejantes". En resumen, demostraba rotundamente que la fe en Dios, lejos de atentar contra nuestra dignidad, la fundamenta y la preserva en cada uno de nosotros (44).

¿Pero quién era un Padre Chastel, quién era este jesuita de estilo apagado, de ideas demasiado clásicas, frente a la potente y brillante escuela que ocupaba entonces el primer término de la escena y que, por un "abuso extraño", se llamaba a sí misma y conseguía hacerse llamar por muchos la "escuela católica (45)"? Nosotros queremos hablar de la escuela tradicionalista. Se llamaba con soberbia "la Tradición". Con sus escritos se había nutrido Proudhon en su juventud. En ellos creía encontrar la expresión del pensamiento de la Iglesia. Hablando de los Maistre y de los Bonald, dice bien que "ellos sólo tienen valor para la Revolución, a la que valorizan al contradecirla (46)"; denuncia su "materialismo (47)"; pero esto no le impide ver en el primero "no solamente al gran teósofo (48)", sino al "más profundo de los escritores católicos (49)"; y refiriéndose al segundo, discute —creyendo discutir al mismo catolicismo—, la doctrina de la revelación primitiva y sus consecuencias morales y sociales (50). "Sistema inaudito, sorprendente y deplorable, modas extrañas, argumentos frívolos, teorías vanas": así es como Chastel califica, y con razón, al tradicionalismo (51). Pero reconoce que, hacia la mitad del siglo, está extendido por todas partes. La influencia de los dos hombres que Barbey d'Aurevilly celebraría como los "padres laicos de la Iglesia romana (53)". tenía todavía todo su peso. La condena de la teoría de Maine de Biran, del sentido común, en 1834, no le había hecho retroceder.

Puesto que tantos católicos se equivocaban, Proudhon podía equivocarse también. Pero lo que más contribuyó sin duda a su error, fue la lectura asidua de Bergier. Porque, por nuevo que fuera, el sistema tradicionalista no había salido de un solo golpe del cerebro de Bonald o de Maistre. Toda una corriente teológica lo había precedido, todo un pre-tradicionalismo, cuyos testimonios principales son el **Traité de la vraie réligion** y el **Dictionnaire de théologie** (54). En Bergier, ya lo hemos dicho, este teólogo fecundo y mediocre (55), Proudhon creía oír a toda la Escuela y a todos los Padres. Ahora bien, he aquí una muestra de lo que leía:

"Ninguna razón puramente humana puede establecer la distinción del bien y del mal; y si Dios no hubiera querido hacernos saber su intención, el hijo podría matar a su padre sin ser culpable".

Cita este texto en **Justice**, haciendo observar que Bergier está aquí "apoyado por Monseñor Gousset (56)". Según "la doctrina de la transcendencia" no habría pues nada esencial ni intrínseco en el bien y en el mal (57). Dios sería de tal suerte la fuente de la moral, que ningún elemento de espontaneidad pertenecería al hombre. En un sistema así, "el hombre habla, piensa, tiene algún conocimiento espiritual, alguna verdad religiosa y moral, sólo por efecto de la revelación exterior y positiva (58)". La autoridad reemplaza a la conciencia, como la revelación reemplaza a la razón. Se comprende que Proudhon se subleve...

A decir verdad, se subleva demasiado de prisa, y si se hubiera tomado tiempo para pesar las fórmulas de Bergier, no hubiera encontrado de ningún modo la "espantosa doctrina" que denuncia. Bergier no pide a la revelación que reemplace a "las lecciones de la naturaleza", le pide solamente que las "confirme". Minimiza ciertamente la aportación de la razón cuando pretende que ella "puede indicarnos lo que nos es ventajoso hacer o evitar, pero... que no nos impone ninguna necesidad de hacer lo que nos dicta"; sin embargo, si él le rehusa toda "fuerza de ley", no llega hasta negar que pueda "intimarnos la ley". Cuando añade que "si

Dios no nos hubiera ordenado seguirla, nosotros podríamos resistirnos a ella sin ser culpables", su fórmula es por lo menos equívoca, y de modo semejante cuando dice que "la revelación nos ha dado la verdadera noción del bien y del mal, mostrándonos a Dios como a un soberano legislador, que ha ejercido esta augusta función desde la creación". Pero nuestra inquietud se apacigua, al menos parcialmente, cuando le vemos distinguir "la antorcha que nos guía" y "la ley que nos obliga (59)". No llega, como cree Proudhon, hasta suprimir prácticamente la conciencia y la razón. Ahí está sin embargo su caída, y los tradicionalistas que le hacen eco apenas si se preocupan de las distinciones razonables que la tradición teológica le seguía imponiendo. Proudhon lo interpreta como ellos mismos lo interpretan, y en este **Dictionnaire de théologie,** comentado por los más ilustres pensadores que en ese momento tiene la Iglesia, él cree tener la doctrina auténtica de la Iglesia.

Nosotros no queremos sostener que haya aquí un malentendido entre Proudhon y la Iglesia. Pero existe un malentendido en el origen de sus errores. Su reacción contra doctrinas disparatadas, le lleva a excesos contrarios. Del extrinsecismo que rechaza —se decía entonces exteriorismo (60)—, se pasa a un inmanentismo completamente unilateral también, muy poco razonable. La sujeción arbitraria que se le quiere imponer le lleva a la rebelión. Arrastrado por su naturaleza impaciente, no ve que si, por una parte, conciencia significa necesariamente interioridad, inmanencia, por otra parte, no hay conciencia moral sin un "deber ser", es decir sin una llamada, una vocación, una urgencia; es decir, a fin de cuentas, sin la presencia activa de un transcendente. El Dios que nos ata es al mismo tiempo el que nos libera; el que nos atrae hacia sí es quien nos interioriza: **Deus, interior intimo meo.** Proudhon, que está tan atento a salvar la autonomía de la persona humana, no analiza suficientemente esta idea. Por tanto, desconoce la condición misma de su autonomía. No ve que la acogida dispensada al Huésped soberano de la conciencia es lo que asegura esta autonomía, confirien-

do a la persona una interioridad substancial. No ve que la fe en Dios no solamente equilibra, sino que también fundamenta, el uno por el otro, los principios de autoridad y de libertad. Tampoco ve que el reconocimiento público de aquel que es el dueño de las sociedades así como de los individuos, constituye, si no se quiere caer en el desorden libertario, el único dique verdaderamente eficaz contra las tiranías colectivas. ¿Que no ha reflexionado más sobre este **Système de politique positive** que acababa de terminarse precisamente entonces? Puede ser que las consecuencias del ateísmo comtiano, que sólo ve en el derecho, así como en el individuo, una abstracción vana y funesta, le hubiesen hecho volver sobre su negación apasionada. Puede ser que se hubiera dado cuenta de que su inmanentismo iba en contra de sus fines. Comte, es preciso reconocerlo, es aquí más lógico que Proudhon, más tristemente lógico. Arrancando a Dios de la conciencia humana, ve sin ningún género de duda que arranca de ella todo absoluto. Inmola, sin dudarlo, al hombre mismo, al culto de una Humanidad quimérica...

Al rechazar toda transcendencia, Proudhon rechaza al mismo tiempo toda idea de revelación. Para él, todo viene todavía del hombre, de su conciencia, de su sentido moral, sin que haya nunca lugar a remontarse más alto. Es la imaginación la que transforma en palabra divina una iluminación totalmente interior. Sus análisis psicológicos no carecen por otro lado de una gran parte de verdad. Está fuera de duda que los hombres han tomado a menudo "por una inspiración sobrenatural, testimonio de una voluntad divina", lo que sólo era en realidad "la emoción de su corazón (61)". ¿Quiere esto decir que la revelación no sea nunca otra cosa que "la exaltación que se apodera de la conciencia cuando por primera vez se encuentra en contacto con la noción de Justicia, hecha más atrayente por la forma práctica del precepto? (62)". ¿No es éste un análisis muy corto y muy engañoso, que coloca paralelamente a "la ficción poética" y a "la ficción sacerdotal?" ¿La crítica de las formas imaginativas, bajo las cuales el creyente se representa a la revelación, de la que se beneficia,

basta para convencerle de que se trata de una ilusión? Sólo se le convencerá si la idea de transcendencia está ya eliminada de antemano. Aquí todavía, el abuso que la escuela tradicional hace de la idea de revelación, cuenta mucho en la reacción proudhoniana. Esta es también tan arbitraria como excesiva, porque desconocía, siguiendo a los mismos tradicionalistas, el papel verdadero que la teología cristiana asigna a la revelación (63).

Malentendidos análogos enturbian la visión de Proudhon en lo que respecta al problema de la sanción moral. No dejaba de tener obscuramente conciencia de ello cuando escribía: "Los teólogos enseñan que el amor de Dios en el cielo es inseparable de la beatitud, que es la beatitud misma. Esto es precisamente lo que dice la teoría de la inmanencia (64)". Pero, contento con esta observación, se limitaba a este argumento **ad hominem,** sazonado de ironía, sin encontrar en él el incentivo de una reflexión. Del mismo modo podía decir a continuación, sin muestra de vacilación alguna, que según el sistema de la transcendencia "la sanción moral parte, como el rayo, del trono de Dios: El es quien según su capricho nos prueba, nos aflige o nos recompensa, esperando la reparación definitiva (65)".

Nosotros no intentaremos justificar los modos vulgares de hablar de la justicia divina, de sus recompensas y de sus castigos. Es evidente que la parte de imaginación en ello es grande y que no explica únicamente ciertos abusos de lenguaje o las necesidades de la adaptación popular. ¿Cómo expresar realidades religiosas que nos sobrepasan a no ser por medio de analogías humanas? Y en este punto, ¿qué otra analogía que la jurídica? El creyente sabe bien que todo esto no hace más que producir con una refracción grosera, la sustancia de su fe; y se adhiere a esta sustancia yendo más allá de las palabras y de las imágenes, de las analogías y de los conceptos. Pero sabe también que el uso consciente o ingenuo de la imaginación es menos dañino en materia religiosa que una pretensión crítica

demasiado olvidadiza de la condición humana. El primero sostiene un impulso espiritual, que la segunda corrompe. Hay en él más verdad, más auténtica clarividencia... De cualquier modo, el creyente no rehuye al esfuerzo de una puesta a punto filosófica, y cuando se le reprocha, como hace Proudhon, de ver en su Dios al distribuidor de sanciones exteriores y arbitrarias, tiene derecho a protestar. "El reverendo padre Sertillanges, comentando a santo Tomás de Aquino, explica que siendo propuesta la virtud como medio de felicidad, y no teniendo otra razón de ser, debe llevar a ella a los que la practican. Su abandono debe apartarlos de ella". Ser recompensado es pues "simplemente, llegar a término; y ser castigado es perder el camino". No hay que contar con "recompensas extrínsecas, sino con el efecto de una evolución normal en el interior y bajo la salvaguardia del orden divino (66)".

Sin embargo, si quisiéramos atenernos a esto, tal explicación satisfaría más al filósofo puro que al moralista. Ahora bien, Proudhon, ya lo sabemos, habla sobre todo en nombre de la moral. "¿Qué importa que sea desterrado lo arbitrario ontológico si la conciencia debe permanecer viciada por el propio interés?" "Un acto es moral, sigue diciendo el reverendo padre Sertillanges, cuando es razonable, cuando es apto por naturaleza para procurar el fin que busca la razón, a saber la beatitud... La virtud está hecha para servir, es un medio, no un fin. El premio de la vida es la razón del respeto de la vida, el de la salud la razón de la higiene, el deseo de saber la razón del estudio, el de nuestras relaciones pacíficas la razón de la justicia, el de la felicidad, en su integridad gozosa, la razón de la virtud en su propia integridad (67)". Aquí el dualismo subsiste aún entre el medio y el fin, entre el camino y la meta. Para que se disipe la objeción proudhoniana sería necesario que se discerniera además la inmanencia de la meta dentro del camino, la secreta comunidad de estructura entre medio y fin. Esto es lo que no dudará en hacer el cristiano que entiende el precepto de Jesús: "Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto". Según este precepto, la perfección que el hombre debe

adquirir no es sólo el medio que se le ofrece para llegar un día a la unión divina: ésta consiste en parecerse a Dios desde ahora. Pues ella se resume en la caridad, que se define como el Ser de Dios. Entre virtud y beatitud, como entre "gracia" y "gloria" hay pues una continuidad. Una y otra son, por así decirlo, de la misma materia, y si la actividad moral es cosa tan excelente, se debe a que ella se inscribe ya por sí misma en lo absoluto (68). No basta con decir que la recompensa que la corona no es su sanción exterior, sino su fruto, si no se hace constar además que el sabor del fruto sólo es un verdadero bien por la savia que ella le da. El reino de Dios está presente en el fondo del corazón antes de abrirse en frutos de gloria. La vida eterna es todavía esencia "moral", la perfección adquirida es todavía libertad, la beatitud es todavía y más perfectamente caridad. Creer esto —que no es más que la explicación casi inmediata del Evangelio—, es creer, más todavía que Proudhon y que todos aquellos que critican con él la moral de la Iglesia, en el absoluto de la Justicia. Es creer en ella de una manera más intrépida, de la única forma plenamente consecuente, eternizándola (69).

CAPITULO VI

TRANSCENDENCIA
DIALOGO CON PROUDHON

I CRITICA DEL ABSOLUTO

Proudhon ha protestado siempre, "con la mayor seriedad del mundo", contra el calificativo de ateo. "Pienso en Dios desde que existo", asegura firmemente, "y no reconozco a nadie, salvo a mí mismo, el derecho de hablar de ello". La inculpación, a decir verdad, no le asustaba mucho por sí misma, pero tenía la sensación de que ella tergiversaba su pensamiento (1). Sobre todo no quería dejarla degenerar "en calumnia y proscripción", no quería que se pudiera hacer uso de ella para ponerlo, "por así decir, fuera de la justicia y de la mo ral (2)". Sabía en efecto "por experiencia, que no existe antipatía más profunda entre los hombres que la que provoca en un alma religiosa la idea del ateísmo (3)". El ateo, a los ojos del creyente, es "el materialista abyecto, sin respeto a la justicia ni a la humanidad, que se hace una ley de su egoísmo, un dios de su vientre, un culto de la saciedad de sus pasiones". Si rechazaba pues semejante calificativo, no era en absoluto "por hipocresía, ni por ningún terror religioso, sino porque

esta palabra, tomada en sentido vulgar, implica una insinuación odiosa (4)". En resumen, al igual que no quería que se le tomara por un "anarquista" vulgar, tampoco quería que se le tomara por un ateo vulgar (5). El mismo, por lo demás, pronunciaba este veredicto: "El ateísmo se cree inteligente y fuerte: es bruto y cobarde (6)". Estimaba que "el pequeño número de hombres" que "en todas las épocas", "no comprendiendo a Dios, han optado por negarle", no fueron más valientes que los otros más que "en apariencia"; "lejos de testimoniar la fuerza del espíritu", añade, su ateísmo "sólo probaba su desesperanza (7)". Respecto a tantos de sus contemporáneos que pregonaban beatíficamente su incredulidad, da pruebas de una severidad cruel:

"En vano el que no piensa jamás en Dios ni en su alma, se vanagloria de no asombrarse de nada, de creer solamente en el testimonio de sus sentidos y de no necesitar la religión para vivir: ¡como si la idea de Dios se apoderara de nosotros por medio de rayos y truenos o de milagros! El que se dice espíritu fuerte prueba simplemente que no ha reflexionado jamás (8)".

El sabe muy bien, por otra parte, que la pérdida de la fe es para muchos al mismo tiempo la pérdida del sentido moral. Deplora "la indiferencia religiosa" que se ha adueñado de su siglo (9). No se hace ilusiones sobre "el campesino pervertido, sin religión ni conciencia; por tanto sin razón de existencia". Señala a los responsables: nobles y burgueses, que cayeron los primeros en la irreligión. Su desprecio no va solamente contra los burgueses ateos y que se llaman liberales de su tiempo, "gentes de negocios, traficantes ávidos de los poderes y de los bienes del clero..., raza de explotadores, de antropófagos, cuya preponderancia en el siglo XIX constituye la corrupción de la época (10)". Engloba también a los doctrinarios. Aquellos del siglo precedente, "Diderot, d'Holbach, Naigeon, eran ateos absurdos, que no comprendían mejor el ateísmo de lo que habían comprendido el teísmo (11)". En cuanto a los de su época, Feuerbach y su secuela, sabemos ya que aunque Proudhon haya sido influido por ellos, sin embargo no compartía en absoluto su humanismo (11 bis).

Sin embargo, es a los deístas —también lo sabemos ya— para quienes reserva sus sarcasmos más mordaces. El viejo fondo católico de la raza conspira aquí con la audacia del pensamiento para dictarle sus juicios sobre la descolorida religión del Ser supremo. Sin duda conoce los resultados esenciales de la crítica a la cual se han dedicado los filósofos alemanes sobre la forma espontánea de la creencia, y cuando reprocha, por ejemplo, a Michelet o a Quinet de contentarse con el deísmo, no es porque quiera hacerlos volver a la "antigua ficción de la divinidad", sino que por el contrario los empuja hacia delante, hacia una idea "más grandiosa"; dice "más real, más luminosa (12)". Tampoco tuvo siempre, es un hecho, la obsesión del problema de Dios. Jamás este problema se presentó a su espíritu como definitivamente resuelto. Aunque afecte decir de sí mismo que no es un místico, tampoco quiere que se le llame positivista; y encontraría esta palabra "como no la puede haber más tonta en filosofía", si no sintiera "tanto respeto por su autor". Porque, confiesa, "no conozco todavía la verdad que yo creo; la busco y la buscaré siempre..., es fugitiva y móvil, y se la sujeta tanto menos cuanto más se desea fijarla (13)". Se le siente aquí a él también siempre en movimiento, siempre buscando. "Sobre Dios, el alma, la Revolución y la fe", su sistema es y quiere ser solamente un "sistema de búsquedas". Esto es lo que se dice a sí mismo, en su carnet, en enero de 1853. En julio del 55 anota todavía: en materia religiosa "más que publicado una opinión, he suscitado dificultades y planteado problemas". Lo hubiera podido decir otra vez al final de su vida.

Edouard Droz ha escrito que hay en su obra "una teodicea invasora y enigmática, presente en todas partes y en todas partes haciendo sombra, si bien hay que preguntarse todavía qué pensaba y sentía de Dios el autor de la famosa imprecación: Dios es el mal (15)". Esta observación se une a la frase satírica de Marx, que comparaba la **Philosophie de la misère** con la Biblia (16), y, si esta obra contiene en efecto dos capítulos sorprendentes sobre Dios, no es solamente porque Proudhon sintiera la necesidad de fundamentar metafísica-

mente sus doctrinas económicas, o porque sea imposible, como le decía su contemporáneo Pierre Leroux (17) "tratar un poco profundamente de política" (o de economía) "sin plantear cuestiones religiosas". No es solamente porque hubiera querido aprovechar la ocasión para situarse con relación a la escuela alemana. Es también, según su propia confesión, porque él se proponía llevar a su lector, a partir de realizaciones concretas de la economía y de la observación social, a reflexionar como él sobre "las más elevadas cuestiones de la filosofía (18)". Cualquiera que sea el problema que le ocupa, siempre el peso de su pensamiento le lleva a este problema único. No ha dejado de repetir bajo mil formas distintas lo que escribía en su primera obra, **Célébration du dimanche:**

"La existencia de Dios no se prueba ni a **priori** ni a **posteriori,** porque no hay ni antes ni después. Se le ve, se le siente, se le piensa, se le habla, se le reflexiona, se le razona. El es la necesidad, el alfa y la omega, es decir el principio y el complemento de todo; él es el Unico y el Universal, abarcando todas las verdades en una cadena infinita. Nosotros asimos aquí y allá algunos anillos, algunos fragmentos más o menos largos de esta cadena; la inmensidad de su conjunto se nos escapa. Quienquiera que emita un pensamiento, sólo por eso nombra a Dios; todas las ciencias no son más que exposiciones parciales o inacabadas de la ciencia absoluta, la cual es el **scitum** y el **fatum** de Dios mismo (19)".

...Por aberrante que haya sido, es imposible que una reflexión tan sostenida carezca de enseñanzas para nosotros, aunque sólo fuera por sus mismos errores. Intentemos seguir al menos algunos meandros, sin presumir de reducir las contradicciones, ni de poner los resultados más en claro que lo que lo hace su autor.

La idea de Dios es doble. Se presenta bajo dos formas contradictorias, que por otra parte son una y otra igualmente inevitables. Según que se le mire desde "el punto de vista de la humanidad" o desde "un punto de vista ontológico", Dios aparece tan pronto como "el ideal del hombre" y tan pronto como su "opuesto". Tan pronto es un ser personal, necesariamente limitado, y tan pronto es Infinito, substrato impersonal de toda rea-

lidad posible. El espíritu tropieza así con dos series de atributos antinómicos: de una parte el infinito, la necesidad, la inmutabilidad, la eternidad; de otra parte la vida, la conciencia, la voluntad, el progreso.

Tales son al menos las reflexiones que inspira a Proudhon el **Manuel de philosophie moderne** de Renouvier, que lee y relee en los años que siguen a la publicación de **Misère**. La antinomia que le obsesiona entonces es, en otras palabras, la del teísmo y la del panteísmo. Pero en lugar de detenerse allí o de fijar su atención sobre uno o dos términos, concluye que uno y otro son ininteligibles, así como su reunión, y que la dualidad planteada por el espíritu sólo es en realidad, la del hombre colectivo y la Naturaleza, "matriz y materia de todas las cosas". De este modo piensa él desembrollar "el caos de la metafísica" y desterrar para siempre todo misticismo... Sin embargo, sus notas nos lo muestran siempre insatisfecho. Pronto las cuestiones se plantean. Balbucea, duda y lo reconoce. ¿No podría ocurrir que el hombre y Dios, seres reales, se fundieran en una síntesis suprema? ¿No es preciso al menos pensar que las dos ideas de la Divinidad, por exclusivas que parezcan la una de la otra, deben no obstante reunirse? En la época de **Justice** se inclina por esto. Porque "la antinomia de los atributos, dice entonces, lejos de ser un impedimento a la existencia del ser, es por el contrario su condición constitutiva", y si estuviera permitido decir cualquier cosa de Dios, sólo se le podría dar, llevadas al infinito, todas las cualidades humanas (20)"...

Unicamente —y henos aquí otra vez lanzados en pleno oleaje—, ¿está permitido decir algo de él? Dios no es reducible ni al hombre ni a la Naturaleza. ¿Pero no será así porque es, por excelencia, el Absoluto? Ahora bien, ¿no es absurdo en principio, así como nefasto en la práctica, querer transformar el Absoluto, que por hipótesis escapa a las relaciones de nuestra inteligencia y de nuestra actividad, en el Dios de la religión?

Sin duda, es preciso reconocerlo primero, el absoluto está presente en todas partes, implicado en todo. Todo acto del espíritu le supone. "No poseemos una sola idea que no oculte un absoluto, y que no caiga si

el absoluto le es retirado. Nuestra ciencia, tan experimental como es, sólo subsiste por el descubrimiento y la afirmación del absoluto". En cualquier dominio "el absoluto es una concepción del espíritu indispensable para la marcha del razonamiento y la claridad de las ideas". Ahora bien, ¿no es Dios el "absoluto soberano"? ¿No es el "absoluto de los absolutos"? Al negarlo, el ateísmo "rebasa", pues, "el fin". Niega "lo que el entendimiento supone de absoluta necesidad", negando "al mismo tiempo la legitimidad de todos los conceptos". Arruina el fundamento de toda ciencia y nos sumerge en el "caos", en el "nihilismo (21)". Los ateos nos dicen que, admitido el concepto de lo absoluto, "se da pretexto a todas las supersticiones". Es muy posible. ¿Pero qué prueba esto contra el concepto mismo? Nada prevalece contra su inneidad, su necesidad y su persistencia (22).

¡Pero que no canten victoria los creyentes y todos los dogmáticos! Una cosa es en efecto admitir el absoluto como postulado de todo conocimiento, como "hipótesis necesaria de la razón", y otra es considerarlo como **objeto** del conocimiento. La crítica especulativa y la crítica revolucionaria caen aquí en primer lugar: la primera, por el solo examen del funcionamiento de la inteligencia y de sus leyes, nos prohibe la consideración directa, inmediata, objetiva del absoluto, y será la "gloria de Kant" el haberlo demostrado de forma definitiva (23). La segunda, sin pronunciarse sobre su existencia, lo elimina en nombre del progreso social y de la dignidad humana (24). Sólo cabe, pues, dejar "que todas las hipótesis relativas a la Divinidad se debatan entre ellas": éstas son especulaciones vanas. Considerada en sí misma, no tenemos nada que decir de ella, puesto que nuestra crítica se "niega a entrar en las regiones del absoluto" y por ello no somos "ni teístas, ni panteístas, ni ateos (25)". Pero en el plano en el que nuestras facultades se ejercen legítimamente y en el que se desarrolla nuestra acción, en el dominio de la vida temporal y social, así como en el de la ciencia, sólo podemos declarar la guerra al absoluto, la guerra a Dios, a todos los absolutos, a todos los dioses (26). En

este plano, que es el de la "razón práctica" más que la razón especulativa, el absoluto no puede aparecérsenos más que "como una quimera peligrosa, como un absurdo lógico y una inmoralidad (27)". Somos pues, a fin de cuentas, "pura y simplemente antiteístas, es decir, que nosotros arrojamos de nuestra moral la consideración religiosa del absoluto, y que rechazamos toda intervención de la divinidad en el gobierno humano (28)".

El antiteísmo de Proudhon tiene pues una tendencia a generalizarse. Se extiende a otros dominios además de la esfera social, en el que ya lo hemos analizado. Sin embargo, sería necesario no exagerar su alcance. El mismo Proudhon le ha dado algunas veces otro nombre. Ha hablado de un "antiteísmo metódico (29)" y ha repetido en varias ocasiones que su negación de Dios y su oposición a Dios, constituía en su pensamiento sólo una fase necesaria para llegar a una concepción mejor (30). A pesar de su tono a menudo perentorio, nunca llegamos al extremo con él. Algo le chocaba, impidiéndole estabilizarse en ninguna de sus conclusiones negativas a las que parecía haber llegado: era, como ya hemos dicho, el grande hecho del "consentimiento universal". Probablemente es preciso ver aquí un resto de su primera formación, impregnada de tradicionlismo. Pero más que a la universalidad de la creencia en Dios de los pueblos más diversos, era sensible a la permanencia y al resurgimiento de la idea de Dios después de cualquier ensayo de negación o de eliminación. Hecho "primitivo" pero también "hecho persistente, que hace para siempre inaceptable la solución del ateísmo (31)". Siempre floreciente, veía a la idea de Dios resistir en todas partes, bajo formas más o menos renovadas, a los esfuerzos corrosivos de la reflexión. Constataba que ella era independiente de la debilidad de sus pruebas: "La persistencia de la idea teísta al lado de la algarabía de las escuelas y la todavía mayor de los milagros; ella constituye el prejuicio más fuerte que pueda alegarse en favor de la Divinidad (32)". Por encima de las pruebas y de las contrapruebas, presentía algo más profundo, algo más imperceptible, cuya verdadera naturale-

za no supo reconocer jamás, pero que, sin embargo, nunca dejó de tener en cuenta; una llamada misteriosa, que él no consiguió nunca, como tantos otros, sofocar. Así se obstinaba en buscar una salida —que sus posiciones tomadas hacían imposible—, hacia una nueva afirmación. Incluso se persuadía de haberla encontrado. Un día se comparaba a los primeros cristianos "acusados justamente de ateísmo por los paganos", pero protestando, no menos justamente, contra esta acusación (33). Otro día escribía a un sacerdote conocido suyo.

"Yo soy ateo como Malebranche, como Spinoza, como Kant, como Leibniz, como Hegel, ni más ni menos. Es decir, no es que yo profese la misma filosofía que alguno de estos grandes hombres, sino que yo tengo una teoría propia sobre Dios, el alma. La religión, tan alejada del materialismo de Holbach o del epicúreo, como del idealismo de Barclay. La **crítica** que yo hago de la idea de Dios es análoga a todas las críticas que he hecho de la autoridad, de la propiedad, etc.; es una negación sistemática, destinada a llegar a una afirmación superior igualmente sistemática (34)".

Había llegado de esta forma a una posición bastante próxima de la que será la posición modernista extrema; tan sensible a todo lo que hay de imaginativo en nuestras representaciones de la divinidad, que se creerá obligado a llegar hasta negarlo todo para reconstruirlo todo de nueva planta; por otra parte, perpetuamente tentado por el inmanentismo, empleando a menudo las fórmulas de éste, y, no obstante, conteniéndose para no caer en él; aceptando "todas las categorías del catolicismo, sin perjuicio de interpretarlas (35)"; distinguiendo en las religiones una serie de "formas fantásticas" y de "leyendas", floraciones espontáneas pero transitorias del pensamiento religioso, "creaciones accesorias de la imaginación diversamente impresionada de los pueblos", y de un contenido sólido, verdadero, único, destinado a ser desenvuelto bajo su forma igualmente verdadera y única por el progreso de la reflexión. Mediando estas distinciones y estas reservas, podía decir todavía al mismo corresponsal: "Admito que la religión es una prerrogativa de nuestra especie, una cualidad de nuestro entendimiento, que por tanto no está sometida a la discusión humana, y que

es, en su principio, indestructible". "Creo, añadía, que el catolicismo está desde hace tres siglos en trance de transformarse", perdiendo todas las particularidades que le oponen a las otras religiones positivas, y todas sus pretensiones de fundarse en una revelación especial, para revestir al fin la forma verdadera que deba hacer de él la religión definitiva... (36)".

En el curso de una sesión de la Asamblea Nacional, el 31 de julio de 1848, señalado por Thiers al desprecio y a la indignación de sus colegas, Proudhon se levantó altivamente e hizo esta súplica patética:

"Desafiaré a un **duelo de conciencia** a mi acusador. Le diré: Aportad a esta tribuna vuestra vida secreta. Haced vuestra confesión y yo haré la mía. Nombremos un jurado de encuesta. Que se nos pase a los dos por el tamiz y que el público juzgue quién de los dos es el hipócrita, **¡quién es el impío!** (37)".

Pedía lo imposible. Un "duelo de conciencia" semejante no podría celebrarse ni delante de la sociedad ni delante de la historia. Sólo Dios sabe dónde están los impíos, dónde los verdaderos creyentes. Tampoco vamos nosotros a pronunciarnos sobre el caso personal de Proudhon. El, ciertamente, ha "buscado a Dios (38)". Sin embargo, considerado objetivamente el conjunto de su pensamiento, no podemos engañarnos: exceptuando algunos "arrepentimientos", y cualesquiera que sean sus protestas evidentemente sinceras, ahí está el ateísmo. ¿Quiere esto decir que no se saque de él ninguna enseñanza positiva? ¿Quién se atrevería a decirlo? Se ha hablado de un papel providencial del ateo, y el mismo Proudhon ha dicho muy acertadamente que "el ateísmo metódico" era "el **fiat lux** de la filosofía (39)". Ha celebrado "la ventilación de las ideas" que este ateísmo hace posible y "sin el cual el Verbo divino se quedaría sin expresión (40)". ¿Un ateísmo real incluso, o que se tiene por real, no puede jugar, con relación al desarrollo colectivo de la conciencia, un papel semejante? Sin que tengamos que interpretarlo falsamente, puede en ciertos casos sernos útil **contra nosotros mismos**. De este modo la crítica proudhoniana nos pone en guardia contra nuestra tendencia natural a rebatir, por así decirlo, la idea de Dios en el plano de lo que

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

Bergson llamaría la "religión estática". Ella sacude nuestras torpezas, nuestras timideces, nuestras hipocresías también. Ella nos recuerda oportunamente que nunca hay lugar a detenernos, sea en la búsqueda de Dios, sea en la lucha por la justicia. Incluso para el creyente, es necesario en efecto que la inteligencia entre en lucha con la idea de Dios, en tanto que ésta se endurecería, se encorvaría, llegando a ser de este modo un ídolo: tal, nos dice Proudhon, esta "nación constantemente infiel a su Dios, y que sólo comienza a aproximarse a El cuando, después de haber perdido su territorio, y no teniendo ni una roca sobre la cual levantar su altar", llega a concebirlo por fin puramente gracias a la destrucción de todas las formas en las que ella había querido retenerle (41). Es preciso también que la voluntad se rebele contra cierta manera de entender la Providencia, por la cual se la fija y se la encorva igualmente, cambiándola en un **Fatum.** Dos luchas igualmente necesarias, igualmente saludables, la una en nombre de la verdad, la otra en nombre de la justicia, que son en nosotros dos exigencias divinas. En realidad, cuando las libramos, es Dios mismo quien lucha en nuestras conciencias contra las deformaciones de Dios. Proudhon tuvo este sentimiento alguna vez, como por ejemplo en esta página en la que hace hablar al mismo Dios, animando al hombre, su hijo, a destruir los ídolos de su Padre... (42). Realizamos así, decía, "el decreto de la Razón eterna", —y de la Justicia eterna—. Decía también, en una fórmula susceptible de un sentido exacto y profundo: "Dios es la conciencia de la humanidad (43)".

Proudhon no quiere "hacer la guerra tontamente" a una idea de la cual él sabe bien que no es "el maestro". El no quiere ni refutar "por argumentos metafísicos lo que es el producto fatal de toda metafísica", ni sobre todo "descartar en nombre de la experiencia" "lo que la experiencia misma considera la noción ultraempírica (44)". Pero cree que "el destino del hombre sobre la tierra es una lucha contra Dios (45)". Es la lucha de Jacob contra el ángel. Es la condición de toda grandeza, y puede ser el medio —pero aquí Proudhon no nos seguiría— de una sumisión más pura.

II ADORACION DE LA JUSTICIA

La crítica de la idea de Dios establecida por Proudhon, no le lleva, como le ocurre a Augusto Comte o a Feuerbach, a poner al hombre en el lugar de Dios. Como se ha visto antes, su religión se fija, no sobre la Humanidad sino sobre la Justicia. Si el problema de Dios, permanece en ciertos aspectos en suspenso, la Justicia se impone absolutamente a la conciencia:

"Si hay o no hay Dios, personalidad soberana, alma del universo, cuyo producto es la naturaleza y del cual es hija la humanidad, la ciencia, que procede por observación, no puede decir nada. Ni lo afirma ni lo niega; ella no sabe nada, ni siquiera comprende, y no se inquieta en absoluto. ¿Qué le importa esta hipótesis a la Justicia, que debe existir por sí misma y demostrarse a la conciencia sin adminículo extraño? (1)".

Pero esta Justicia, ¿qué es exactamente? El gran número de definiciones que nos son propuestas, nos pone ante todo en un compromiso. La Justicia, nos dice Proudhon, es, como la religión, "un sentimiento **sui generis**": es "el sentimiento de nuestra dignidad en el prójimo, y recíprocamente de la dignidad del prójimo en nuestra propia persona (2)". Es "el respeto, sentido espontáneamente y recíprocamente garantizado, de la dignidad humana, en cualquier persona y en cualquier circunstancia en la que se encuentre comprometido, y sea cual sea el riesgo al que nos expone su defensa (3)". Es pues en cada uno de nosotros lo correlativo al Derecho, cuya "afirmación espontánea" constituye. "Sentir y afirmar la dignidad humana, primero en todo lo que nos es propio, después en la persona del prójimo, y esto sin rastro de egoísmo ni consideración alguna de divinidad o de comunidad, esto es el **derecho.** Estar dispuesto en

cualquier circunstancia a tomar con energía, y contra sí mismo si fuera necesario, la defensa de esta dignidad: esto es la Justicia (4)". Ella reside por consiguiente "en nuestra voluntad y resolución de tratar al otro, en todas las cosas, como a nosotros mismos, es decir siguiendo el principio de la igualdad, tal como ésta se nos aparece y sin que obste el error cometido de buena fe por las partes (5)". "Inmanente a la humanidad", es "una facultad del alma humana", "la más alta de nuestras facultades (6)". Respondiendo a Langlois, que le había escrito sobre este tema, Proudhon le dice: "Me ha comprendido Vd. perfectamente cuando he dicho que mi teoría de la justicia era una teoría **realista**, es decir que hace de la justicia una facultad y un soporte especial, iguala la facultad de amar y al sentimiento que de ella resulta; que en esto yo me alejaba sobre todo de los juristas, para quienes la justicia no es más que un **ideal**, por no decir una abstracción (7)".

Sin embargo, la Justicia no es para él, como estas primeras definiciones pudieran hacer creer, una simple facultad o un simple sentimiento. No es una simple realidad subjetiva. Hay en ella un "dualismo": "noción pura tanto como hecho de experiencia, es la musa de la metafísica"; ella es "todo, al mismo tiempo, para el ser razonable; principio y forma del pensamiento, garantía del juicio, regla de la conducta, objeto del saber y fin de la existencia..." Constituye también "el punto de transición entre lo sensible y lo inteligible, lo real y lo ideal, las nociones de la metafísica y las percepciones de la experiencia (8)". En cambio, "ella no se reduce a la simple noción de una relación manifestada por la razón pura, como necesaria al orden social; es también el producto de una facultad o función que tiene por objeto realizar esta relación y que entra en juego tan pronto como el hombre se encuentra en presencia del hombre (9). Digamos pues que ella es "la razón suprema (10)", "la síntesis de la ley de egoísmo y de la ley de amor", el "sacramento social de la libertad (11)". Digamos que es lo que hay de más elevado en el hombre, el elemento más característico de su naturaleza: "Lo que sobresale en mí, lo que me distingue

en mayor grado, y me asienta con más energía como hombre, no es la inteligencia, ni el amor, ni la libertad; es la **Justicia** (12)".

Pero si queremos hacernos una idea adecuada y no restringirla indebidamente, es preciso que recordemos que "la Justicia es más grande que el yo". No se la puede definir plenamente en relación a una existencia individual; "ella no vive solitaria, ella supone la reciprocidad"; "necesita, para obrar, desarrollarse en una conciencia común, dual o plural" y "es esta comunidad de conciencia lo que, en último término, constituye" su "fuerza (12 bis)". Trapasando incluso los límites de la conciencia, es preciso que recordemos también que "la justicia toma diferentes nombres, según las facultades a las que se dirige. En el orden de la conciencia, es la Justicia propiamente dicha...; en el orden de la inteligencia, es la igualdad o ecuación; en la esfera de la imaginación, lleva el nombre de ideal; en la naturaleza, es el equilibrio. La Justicia se impone con un nombre particular a cada una de estas categorías de ideas y de hechos". De modo que si nos preguntamos, por ejemplo, cómo se forma en nosotros la idea de la belleza, "por qué transición nuestro espíritu se alza por encima del aspecto de las realidades inperfectas y miserables hasta (la) contemplación divina del ideal", la respuesta será: "por la Justicia (13)". Todavía más, a la vez "idea y sentimiento", la Justicia no es solamente "ley del hombre": es al mismo tiempo "ley de la naturaleza (14)". Para concebirla plenamente, no basta solamente franquear los límites de la conciencia individual, sino también los de la humanidad. Ella es pues la noción "más completa y más primordial", correspondiendo a lo que Hegel "llama tan pronto Idea, tan pronto Espíritu o Absoluto (15)". "Criterio universal y absoluto de certitud", "fórmula eterna de las cosas, idea que sostiene toda idea, ley que se afirma", saludémosla "como la razón primera y última del universo (17)".

Veamos: si las definiciones que Proudhon multiplica, desconciertan primero por su vaguedad, su amplitud y su diversidad, la causa está en la riqueza misma de la idea proudhoniana de justicia, en una pleni-

tud que no se puede calificar de otra manera que de religiosa:

"La Justicia... bajo nombres diversos gobierna al mundo: naturaleza y humanidad, ciencia y conciencia, lógica y moral, economía política, historia, literatura y arte. La Justicia es lo que hay de más primitivo en el alma humana, de más fundamental en la sociedad, de más sagrado entre las naciones... Es la esencia de las religiones al mismo tiempo que la forma de la razón, el objeto secreto de la fe... (18)".

Gurwitch ha hecho notar este alargamiento casi infinito de la noción de justicia, que hace de ella, dice, "el principio universal de una metafísica monista". Proudhon, concluye, termina por divinizar la justicia. El ve en ello una desviación y una perversión (19). El juicio puede ser discutible, pero lo esencial de la constatación es exacto. Proudhon, ciertamente, siente frente a la justicia el escalofrío de lo sagrado (20). Cuando trata de ella, su estilo se aprieta y se inflama. Su fervor por ella es el del fiel por su dios. Con los títulos que le da se podría componer toda una letanía. Sufre al ver "desconocida o ultrajada" esta Justicia que "adora", y exclama: **"Crucior, crucior in hac flamma"**. Por ella, proclama, "me siento en comunión con el género humano, y todos los siglos están en comunión conmigo"; con tal que yo la posea, "puedo prescindir de todo lo demás", como el cristiano que no quería saber nada ni poseer otra cosa que su Cristo, y de ella se puede decir con el Eclesiastés: **"Vanitas vanitatis, praeter illi soli servire** (21)". Se burla de los filósofos que, queriendo hablar de ella, sólo saben lanzar gritos de admiración (22), sin sacar una moral precisa. El mismo, sin embargo, más que ningún otro, comienza al menos por aquí; confiesa que "por bien que se explique", ella "sigue siendo, en el fondo, un misterio como la vida (23)", y sin duda nunca fue tan profundamente sincero como el día en que anotaba en su carnet: "¿De dónde me viene esta pasión por la justicia, que me arrastra y me indigna y me irrita? Yo no puedo darme cuenta. Es mi Dios, mi religión, mi todo; y si intento justificarla por razón filosófica, no puedo (24)".

Aquí no hay hipérboles. La Justicia tiene verdaderamente para él un carácter divino. Establece por una especie de argumento ontológico, que recuerda al de san Anselmo: "¿Qué se puede imaginar más universal, más fuerte, más acabado que la justicia, de la cual lo mejor implica contradicción? (25)". En verdad, ella está por encima de cualquier dios:

"Nunca se ha pasado por la imaginación de nadie que el Derecho fuera el mayor y más poderoso de los dioses, superior incluso al destino. La Justicia es hija, todo a lo más esposa, pero esposa repudiada de Júpiter; un simple atributo de Jehová... (Y sin embargo, en realidad) ella es el mayor de los dioses, su culto es la más alta de las religiones: su estudio, la teología por excelencia... (26)".

Su grandeza se mide por sus exigencias, que no ceden ante ninguna otra:

"La Justicia es más alta que el afecto que nos une al padre, madre, mujer, hijo, compañero. Ella no nos impide amarlos; nos los hace amar de otra manera, teniendo presente a la humanidad. Por esto la Justicia ha sido hecha Dios, y por esto quien ha renunciado a Dios adora siempre a la Justicia, aunque ella no sea otra cosa que su mandamiento para con él, el principio y la ley de la dignidad social (27)".

Dirigiéndose sucesivamente a los que se creen ateos y a los que se dicen cristianos, Proudhon se esfuerza en reconciliarlos mostrándoles que, si son lo que deben ser a los ojos de su propia conciencia, están unidos los unos con los otros en la adoración de una misma divinidad, que no es otra que la Justicia. Escribe primero a "un ciudadano de la Charente-Inferior" que le había hecho declaraciones de ateísmo: "Vd. mismo, ¡oh confesor y mártir, por mucho que diga, qué religioso es Vd.!, religioso del dios **Justicia,** que sería ciertamente el verdadero, si Vd. le reconociera una personalidad, la personalidad suprema, sin la cual mi humilde lógica busca en vano la causa eficiente de nuestras pequeñas personalidades (28)". Después, volviéndose hacia los cristianos, les expone su fe e intenta demostrarles que esta fe es también, necesariamente, la suya:

"...La Justice es severa, y no soporta ironías. Toda rodilla se hinca delante de ella, y toda cabeza se inclina. Ella sólo permite,

tolera, impide o autoriza: dejaría de ser ella misma si tuviera necesidad, de parte de quien fuera, de permiso, de autorización o de tolerancia. Cualquier impedimento le es un ultraje y todo hombre se guarda de armarse para vencerla. Muy diferente es la religión, que sólo ha podido prolongar su vida haciéndose tolerante, que incluso sólo existe por su tolerancia. Es bastante con decir que su papel está terminado. La Justicia por el contrario se impone sin condiciones; no soporta nada contrario a ella, no admite rivalidad, ni en la conciencia, ni en el espíritu; y quienquiera que la sacrifique, sea a la Idea, sea al Amor incluso, se excluye de la comunión del género humano...

Pero, nos dirán los últimos cristianos, vuestra Justicia es el reino de Dios que el Evangelio nos prescribe buscar por encima de todas las cosas: **Cuanrite primun regnum Dei et justitiam ejus;** éste es el sacrificio que Dios prefiere: **Sacrifícate sacrificium justitiae.** ¿Cómo pues no aclamáis a nuestro Dios y rechazáis su religión?

Es que vosotros, ¡oh adoradores inconsecuentes!, vosotros creéis en la Justicia todavía más que en vuestro Dios. Vosotros afirmáis su palabra, no porque sea divina, sino porque vuestro espíritu la encuentra verdadera; seguís sus preceptos, no porque Dios sea su autor, sino porque os parecen justos. La teología ha querido invertir este orden, dar a Dios la soberanía y subordinarle la Justicia; el sentido íntimo protesta y, en la enseñanza popular, en la oración, la Justicia sirve de testigo a la Divinidad y de fianza a la religión. La justicia es el Dios supremo, es el Dios vivo, el Dios todopoderoso, el único Dios que se atreve a mostrarse intolerante frente a los que blasfeman contra él, por debajo del cual sólo hay idealidades puras e hipótesis. Rezad a vuestro Dios, cristianos, la ley os lo permite; pero guardaos de preferirlo a la Justicia; si no, seréis tratados como conspiradores y como criminales (29)".

A pesar de la vestidura oratoria y de la grandilocuencia verbal, que son uno de los defectos de toda la obra proudhoniana, es imposible desconocer el acento religioso de estas páginas. Proudhon no es solamente, como se ha dicho, un "filósofo del derecho abstracto (30)". Es como él mismo dice, un "misionero del derecho (31)". Quiere serlo para poner en práctica el derecho entre los hombres, pero también, y ante todo, para hacer que su idea triunfe en la conciencia de ellos (32)". En este doble sentido, profesa que "la edificación de las Justicia es el mayor negocio del género humano (33)". En ninguna parte es admisible que la Justicia sea una extraña, ninguna provincia de la actividad humana debe estarle cerrada. Las dos grandes herejías, las dos grandes negaciones de los tiempos modernos son las simbolizadas por los nombres de Ma-

quiavelo y Adam Smith; el primero, que intenta hurtar a la Justicia el dominio de la política; el segundo, el de la economía (34). Importa restablecerla en uno y otro dominio. En todas partes interesa instalar su reino (35). Y del mismo modo que se debe estar entregado a su reino, se la debe amar con un amor desinteresado: es preciso que ella "subsista por sí misma, gratuitamente y sin otra esperanza (36)". Por lo demás, cuanto más se la realiza, en sí o alrededor de sí, más dichoso se es de vivir y menos se teme a la muerte (37). Solamente en ella el hombre encuentra su razón de actuar, como sólo en ella obtiene fuerza y refugio; más aún, si es fiel a servirla, de ella recibe la luz, de modo que podrá decir al final: "Porque he buscado ante todo la Justicia, negando, contradiciendo, invirtiendo todo lo que no era ella, la inteligencia general de las cosas me ha sido dada por añadidura (38)".

Se ha dicho que la noción proudhoniana de la justicia era una herencia del derecho romano. El mismo, en efecto, invoca explícitamente a "la concepción romana", a la "concepción latina"; cita a Ulpiano y a Cicerón; observa que éste relaciona las dos ideas de justicia y de dignidad; recurre a la etimología para establecer que no es en religio sino en justitia donde está la idea de una ligadura social (39). No obstante, podría invocarse aquí a más justo título al viejo Heráclito, según el cual "el verdadero nombre de Dios es Armonía, Justicia (40)", y que proponía como ideal un equilibrio resultante de la lucha entre los contrarios. Más todavía, Proudhon está en deuda con la Biblia. Su pasión es la de los profetas de Israel, su esperanza deriva de la de ellos:

"He aquí que vienen los días, declara Iahvé,
en que arrancaré de David un brote justo,
un rey que reinará con sabiduría,
que ejercerá la justicia y el derecho sobre la tierra.
En estos días, Judá será salvado,
Israel vivirá en la seguridad;
y éste es el nombre con que se le llamará:
Iahvé nuestra justicia (41)".

Se ha hablado también, y con sazón, de un "platonismo" proudhoniano. En efecto, como ya hemos visto, Proudhon creía en las Ideas, en el sentido platónico de la palabra. El las contempla en un cielo inmóvil, que escapa a toda dialéctica. Le gusta escribir la palabra en mayúsculas. "¡No place a Dios, exclama, que yo pretenda nunca haber inventado una **Idea**! (42)". Para él, "la Idea, semilla incorruptible, pasa a través de las edades, iluminando de tiempo en tiempo al hombre cuya voluntad es buena, hasta el día en que una inteligencia a la que nada intimida la recoge, la incuba, después la lanza como un meteoro sobre las masas electrizadas (43)". Ahora bien, la Justicia es la más alta y la primera de las Ideas, un poco como la Idea misma del Bien para Platón. De ella sobre todo, de esta "Idea princesa", se puede decir que no puede ser engendrada. Georges Sorel se queja de que no se vea "bien la génesis de la idea de Justicia", de modo "que falta algo en la exposición de Proudhon (44)". Esta lamentación desconoce la estructura misma del pensamiento proudhoniano. No sólo no se ve "muy clara" semejante génesis, sino que no se ve en absoluto; y no debe verse, porque Proudhon se niega a admitir una. Otros comentadores, más vulgares, confiesan "resistir" contra una concepción de la Justicia en la cual sólo ven "nubarrones (45)"; demuestran con esto que su tentativa de anexionar a Proudhon era absurda... Reconoceremos simplemente con Bakounine, que se mostraba despechado por ello, aunque nuestro juicio no irá en el mismo sentido, que "Proudhon, a pesar de todos sus esfuerzos por sacudirse las tradiciones del idealismo clásico, no por eso ha dejado de ser toda su vida un idealista incorregible... (46)".

¿Un idealismo tal constituye la confesión de una transcendencia? El afirmarlo sería ir, lo sabemos, contra la intención explícita y muy decidida de Proudhon. La Justicia de la cual se hace el heraldo, es todavía, nos manifiesta, "la esencia de la humanidad (47)", es "la inneidad del alma (48)". Así pues podemos estar de acuerdo con G. Guy-Grand, si no completamente cuando dice que "el platonismo" de Proudhon no debe enten-

derse "en un sentido suprasensible", sí al menos cuando afirma "que el equilibrio debe ser realizado en el interior de la inmanencia, quedando fuera de juego la transcendencia metafísica (49)". "El mundo de las ideas, explica también Jean Lacroix (50), es interior a la humanidad en tanto que ser social", y se trata, por consiguiente, de un platonismo "de donde está excluida la transcendencia". ¿Cómo dudar por otra parte de esto, cuando el mismo Proudhon nos dice: "La Justicia es humana, muy humana, nada más que humana... La Justicia tiene su sede en la humanidad, es progresiva e indefectible dentro de la humanidad, porque ella es de la humanidad (51)"? Semejante texto, sin embargo, no suprime todos aquellos en los que Proudhon se niega expresamente a tener a la humanidad por adorable, en tanto que declara adorar a la Justicia. Sin hacerle decir ni pensar lo que no ha pensado ni dicho, no puede impedirse el constatar que su actitud respecto a la Justicia supone en ésta, según la expresión de Gurwitch (52), "un carácter transpersonalista" que implica una especie de transcendencia. Así pues, sea lo que fuere de las palabras o incluso de las tesis, que nosotros hemos intentado examinar en su sentido exacto, se comprende la impresión que produjo en Herzen el tercer tomo de **Justice**. Este hombre, que había colaborado con Proudhon y que había podido creerse en estrecha comunión de pensamiento con él, le leyó con una irritación creciente. Ya no reconocía "al gran iconoclasta" que amaba. Le ve "hundido en la metafísica". No sólo le chocan sus páginas sobre la mujer y sobre la familia. Le acusa de elevar un ídolo y de inmolar de nuevo la persona humana al dios que se ha forjado. ¿En qué se queda la libertad, pregunta, en qué se queda la "autonomía de acción", si la persona debe sacrificarse a una Justicia de la cual es el órgano, y que la vacía en cierto modo, tanto "que ella deja de ser ella, y que su sentido, su substancia, están fuera de ella (53)"? "Esta Justicia, comenta el historiador de Herzen, Raoul Labry, era pues una entidad que reemplazaba fuera del mundo al dios de los teólogos. Ella... substituía la transcendencia por la inmanencia (54)".

Este juicio, inexacto según la letra, ¿lo es en el mismo grado según el espíritu? Digamos más bien que con su idea de Justicia, Proudhon querría evitar no sólo el idealismo abstracto sino también el realismo humano. Querría también transcender los dos polos en los que ha descompuesto primeramente la Idea tradicional de Dios: Naturaleza o Absoluto, Humanidad o Progreso. Es evidente que ha fracasado. Así los unos han podido interpretarle en el sentido de un puro moralismo, los otros en el sentido de una sociología positiva. Cuando dijo que, en realidad, "Dios es la conciencia de la humanidad (55)", su fórmula permanece ambivalente: ¿significa que no hay que buscar la divinidad más allá de lo humano? Es pues una profesión de inmanentismo. ¿Insinúa por el contrario y sobre todo, como parece ser, que por encima de la humanidad hay una exigencia de justicia que sola ella merece el nombre de Dios? Ella reintroduce entonces, de buen o mal grado, una transcendencia. Pero ésta no puede ser la transcendencia verdadera... Sin el concurso de los teólogos, los "humanistas" no pueden ser refutados eficazmente. Proudhon ha reaccionado contra "la tendencia del espíritu humano", tendencia supersticiosa, "de transformar, bajo la presión de lo absoluto, su noción de justicia en esencia divina, después a dar a esta esencia una realización extraordinaria (56)". El ha proscrito a "todos los dioses substanciales, causales, verbales, justificadores y redentores (57)". Ha denunciado en la religión una "subordinación del derecho al ideal" que destruye la Justicia en favor de una "idolatría (58)". ¡Ay!, ¿tantas precauciones no van contra el fin? "Todo hombre, dice todavía, que no administra soberanamente la Justicia, está dominado por un ídolo (59)". En este intento de pureza, nos es preciso ser más exigentes que él. ¿Por qué no lo ha visto él? Se hace un ídolo de la misma Justicia...

El mismo año de la muerte de Proudhon, el pobre Baudelaire escribía: "Fiarme de Dios, es decir de la Justicia misma (60)". ¿Quién no nota aquí la diferencia con el culto proudhoniano? ¿Quién no advierte que en estos dos movimientos del alma están implicadas dos me-

tafísicas inversas? En su adoración de la Justicia, Proudhon no ha incluido este anhelo del corazón, este grito de confianza que marca, distingue, el recurso al verdadero Dios. Falta a su Justicia algo esencial para que pueda coincidir con esta **Justitia manens** hacia la cual nos invita a volvernos San Agustín (61). No obstante, queda el hecho de que Proudhon no ha estado lejos de amar la Justicia como una Persona. Se le puede acordar un testimonio análogo al que Péguy daba en su juventud cuando afirmaba que el culto que le inspiraba entonces era de "esencia cristiana". La Justicia que el joven Péguy había amado tanto antes de reconocer su verdadero rostro, a la cual "había dado todo", no era "una justicia de concepto"; era "eterna y no solamente temporal"; era "una Justicia viva (62)". También la de Proudhon. Y es sin duda por esto por lo que tiene menos de paradoja de lo que en principio nos había parecido, su manera de ver a las leyes de la Justicia dirigir el universo físico así como el universo moral. ¿No es esto todavía una reminiscencia de Platón, que el cristianismo confirma? Para Platón, dice Lachièze-Rey, el orden natural y el orden moral convergen en la Idea del Bien como su origen común. Sin duda no se puede seguir con detalle la acción efectiva de esta Idea del Bien, y esto es lo que da fuerza aparente a las hipótesis materialistas. No es menos cierto que, si el principio de la naturaleza debe de ser inteligencia, y si la garantía de la verdad moral exige que sea al mismo tiempo valor, debe encontrarse en el origen de toda esencia, así como de toda existencia, como quería Proudhon, la Justicia. Exigencia que el cristianismo no contradice, sino que por el contrario supone, cuando nos enseña que Dios es Amor (63).

III EL TESTIMONIO DE PROUDHON

Se ha hecho notar a menudo que, en sus últimos años, Proudhon se había acercado mucho a las "posiciones conservadoras". Esto es cierto para la política general. Lo es sobre todo para la política religiosa. Hacia 1860 se le ve, para sorpresa de muchos de sus amigos, tomar partido violentamente contra la unidad italiana y oponerse a Mazzini, para sostener al papado. Se mete con "las gentes para las que las tradiciones no son nada, que creen que se cambia de Iglesia como de camisa, que recomponen las costumbres y las creencias de los pueblos, como hacen, en su gabinete, con el plano de Europa". En lo que a él se refiere, quiere ser "católico por posición" y no tendrá miedo a pasar incluso por "clerical". Considerando, "ante todo, las cosas de hecho", ve que "todavía la religión ocupa un lugar importante en el alma de los pueblos", que cualquier medida persecutoria tendría por efecto el "avivar la pasión religiosa y hacer odioso al poder civil" y que, sobre todo, cuando falla el culto establecido sin que se haya operado una transformación profunda en las conciencias, "se forman inmediatamente supersticiones y sectas místicas de todas clases", que son una plaga para la sociedad. La religión tradicional, particularmente en Francia, "es todavía, para la inmensa mayoría de los mortales, el fundamento de la moral, la fortaleza de las conciencias". Por tanto, el hombre de Estado deberá guardarse de quebrantarla (1).

Como se ve, no hay nada en todo esto que un sano realismo, acentuado por la experiencia, no baste a explicar. La religión propiamente dicha no se considera para nada. En las perspectivas de nuestro estudio, to-

do esto nos interesa pues bastante poco. Si soporta cada vez con menos paciencia la "gran tontería" de cierto número de los que se ve todavía forzado a "reconocer como correligionarios y amigos (2)", Proudhon no ha esperado por otra parte a la vejez para celebrar la sabiduría que está contenida en la tradición, ni para lamentar los estragos de un "pensamiento libre", que él quería evitar que se confundiera con su fe en la Justicia. Este pensamiento libre "lo ha disecado todo, destruido todo", decía ya en **Confessions;** ha llevado el caos a todas partes; ha mezclado lo justo con lo injusto, y la libertad que predica, carente de norte y de guía, es la de todos los crímenes... (3)". Semejante lenguaje no tiene por qué sorprendernos, está de acuerdo con todo lo que sabemos de la doctrina de nuestro autor y de su afán de austeridad moral. Probablemente son más significativas otras quejas, porque traicionan una nostalgia. Proudhon ha criticado con frecuencia el misticismo de la Iglesia. Preparando en Bruselas las notas para una reedición de **Justice,** sigue sin querer ver en la contemplación más que una enfermedad, y la hace responsable de las taras del quietismo. Quisiera que la Iglesia, "si le fuera posible ser lógica contra ella misma", prohibiera toda oración mental y la reemplazara por el trabajo y el estudio (4). Se reconoce aquí una desconfianza de la cual no ha dejado de dar muestras y que parece cegarlo una vez más ante los valores de la vida espiritual. Ahora bien, él padeció, a pesar de todo, la atracción de una especie de estado contemplativo. Cada vez mejor lo distingue no sólo de la meditación intelectual sino también de la práctica exterior de las virtudes. Comprende que, en la ortodoxia misma, cuando el fervor se vuelve hacia la "especulación", cuando no se sabe verdaderamente qué "es rezar"; en resumen, cuando se llega a ser "incapaz de contemplación", se ha alcanzado la fuente de la religión (5). ¡Cuánto más árida es todavía la atmósfera creada por el racionalismo! La moral no basta. "No basta con plantear los principios, con indicar las reglas, con definir el derecho y el deber". El alma moderna está desecada. Haría falta volver a encontrar "el hábito del recogimien-

to". Haría falta volver a vivir dentro de sí mismo para volver a encontrar estas profundidades, esta calma, esta unidad, este gozo íntimo que constituyen el patrimonio del creyente que habla con su dios. De aquí una de las tareas que se imponen a "las gentes honradas del porvenir": "ocuparse seriamente de sustituir... los ejercicios de la espiritualidad cristiana (6)".

Hasta aquí se trata solamente de la búsqueda de un sucedáneo. Pero el testimonio de Proudhon va más lejos. Este testimonio, más que de una evolución tardía de su pensamiento, resulta de una "revolución incesante", conforme al ritmo fundamental de su dialéctica. Si bien nunca nos deja en paz con las formas de nuestro teísmo, nos da en cambio el derecho de no dejar tampoco en reposo sus críticas y su ateísmo. No por vueltas atrás, que serían retrocesos, sino por un movimiento en espiral, en virtud de la dinámica misma de su pensamiento, él mismo no cesa, como a pesar suyo, de replantearlos. Así siempre se renueva el problema de Dios, o más bien Dios mismo se impone de nuevo: "Dios es inextinguible y nuestra lucha eterna... (7)". Edouard Droz nos ha dicho que su religión era un enigma. Cita también, con aprobación, una frase de Diehl, que asegura que en él "el hombre era más religioso que el filósofo socialista", y recuerda que al final de su vida repetía con fuerza: "Es preciso remontarse a las fuentes, buscar lo divino (8)". El ruso Armenkov, que le conoció en París, hablaba de sus "fluctuaciones religiosas", que disimulaba, sin suprimirlas del todo, un cierto tono de seguridad (9); ahora bien, lo que de este modo sorprendía a un observador de 1846, parece haber seguido siendo cierto hasta el final. Si él ha podido decir de sí mismo que era "el hombre menos místico del mundo", es sobre todo porque quería significar "el más realista, el más alejado de toda fantasía y entusiasmo (10)". En el momento en que perdió la fe de su infancia, conoció "los desgarros de la conciencia (11)", pero su manera de hablar de ello después, muestra que no encontró nunca la forma de una negación segura. No es solamente en la humanidad, como dice en varias ocasiones, donde reaparece la idea de Dios, invencible a

toda crítica: es en la conciencia del pensador, es en él mismo. Mejor que Augusto Comte, aunque de forma distinta, testimonia que el hombre no puede dar a la metafísica ni a la teología una terminación definitiva.

Al comienzo de su primera memoria sobre la propiedad, había manifestado que su nombre era: "buscador de la verdad". Más tarde se apresuraba a responder a un corresponsal que le anunciaba una obra sobre su pensamiento, ante el temor de ver allí sus posiciones intelectuales demasiado netamente cortadas: "el mundo de las ideas es infinito"; si el autor de la obra pretendía encerrarlo en "fórmulas inmutables", le rogaba que guardara su trabajo en la cartera (12). Todavía más tarde, comunicará al padre X su deseo de estudiar más a fondo y "sin cesar estos grandes problemas que parece que tuvieran que ocupar eternamente y dividir siempre al género humano (13)". Sin embargo, un día, el 10 de julio de 1851, creyó vivir "una fecha... solemne en (su) vida moral e intelectual". Creyó entonces, al firmar el visto bueno a la tirada de **Idée générale de la Révolution,** haber "roto definitivamente con la idea teológica"; lo que le procuró, anota en su Carnet, "un cierto desgarro del corazón y el remordimiento de conciencia más fuerte que he sentido en mi vida (14)". Hasta este momento, pensaba, él no había hecho más que polemizar sobre Dios; ahora su decisión estaba al fin tomada, era "irrevocable": contra el Ser eterno y absoluto de las religiones y de las metafísicas, había optado por la idea del Progreso, de la cual no le quedaba ya más que sacar las consecuencias... Este "fenómeno psicológico" es, como él subraya, "uno de los más interesantes", pero pudiendo abarcar hoy con una mirada toda su existencia, nos encontramos para descifrarlo mejor situados que él, movido entonces por su emoción. Así, los primeros "desgarramientos" que habían acompañado a la pérdida de su fe, las ásperas resoluciones de luchar contra la Iglesia, que había tomado su declaración de guerra al mismo Dios; ¿todo esto no era un compromiso "irrevocable"? No, pero tampoco lo era la fecha "solemne de 1851". Nunca debía encadenarse por completo al carro del dios Progreso,

y quizá su devoción a ese dios fuese más ardiente antes de esta fecha que después. Proudhon acaba de redactar sus **Lettres sur la philosophie du progrès**, que publicará al año siguiente. Está, dice, bajo el golpe de una impresión muy fuerte, que le hace engañarse sobre el alcance de su gesto. En realidad, antes como después, proseguirá su diálogo interior. Su pensamiento no es un "pensamiento cerrado"; de tiempo en tiempo se abren grietas. En él, "el espíritu euclidiano", por hablar como Dostoïevski, no conoció nunca un triunfo definitivo.

No habiendo renunciado nunca a lo que llamaba "las altas especulaciones metafísicas (15)", conservó siempre el sentimiento de que el fondo del ser se escondía siempre en una persistente obscuridad. No obstante algunas frases de **Création de l'ordre**, ¡no es a él a quien se le hubiera ocurrido pensar que la ciencia es capaz de descifrar el misterio del universo! Tiene "menos inclinación a lo maravilloso que muchos ateos", pero esto no le impide el desconfiar de los "espíritus fuertes tanto como de los supersticiosos". Le molesta la impertinencia que muestran nuestros doctores "sabiendo tan poco", y, contra "nuestro racionalismo grosero", estima que el universo "no es más que un laboratorio de magia donde todo se puede esperar". La "miseria" cuya filosofía hace, es también la de nuestro conocimiento: "No diferimos, dice, de los antiguos más que por la riqueza del lenguaje, con el que decoramos la obscuridad que nos envuelve" y, rehusando seguir a los que se alaban de haber descifrado el enigma de la Esfinge, hace esta confesión tan patéticamente humana:

> "En la ignorancia en que estoy de todo lo que concierne a Dios, al mundo, al alma, al destino; ...no sabiendo si mis fórmulas, teológicas a mi pesar, deben de ser tomadas en sentido propio o en sentido figurado; en esta perpetua contemplación de Dios, del hombre y de las cosas... Estamos llenos de la Divinidad... Todo está infectado de esta indeleble superstición, fuera de la cual no nos es dado hablar ni actuar, y sin la cual ni siquiera pensamos (16)".

"Por más que el hombre dilate el círculo de sus ideas, sigue diciendo, su luz apenas si es más que una

chispa que se pasea en la noche inmensa que le circuye".

Estos textos son una profesión de agnosticismo, pero es fácil notar que Proudhon no es agnóstico ni por método ni por sistema, ni sobre todo por indiferencia. Su actitud es contraria a todo positivismo. No renuncia a seguir buscando, como no lo hace la humanidad misma: "Dios, alma, religión, objetos eternos de nuestras meditaciones infatigables y de nuestros más funestos extravíos, problemas terribles cuya solución, siempre intentada, sigue siendo incompleta... (17)". La ignorancia que confiesa no es algo puramente negativo. Reviste un valor positivo cuando llega a ser reconocimiento del misterio. Este misterio, Proudhon lo reconoce en todas partes en la historia humana, que considera "muy figurativa (18)"; en la sociedad en general, cuya ciencia le parece "infinita" aunque "ningún hombre la posea (19)"; en la familia, donde discierne "algo misterioso, divino, que no contradice en nada a la razón, pero que sin embargo la sobrepasa siempre... (20)". He aquí por qué el misticismo le parece ser "un elemento indestructible del alma (21)". También por esto, en el fondo, a la vez que detesta las falsas sublimidades, se irrita contra "una mala tendencia que tiene nuestro espíritu francés a "rebajar" y hacer trivial cualquier cosa, bajo pretexto de claridad y de simplicidad (22)".

Este sentido del misterio es también sentimiento de lo trágico. Tanto como de la "banalidad", Proudhon procura guardarse del "optimismo (23)". Se guarda de éste cada vez más, no renunciando nunca a lo que piensa que es la lucha contra el mal, pero haciendo constar que el mal, como el misterio, renace siempre. En este dominio moral, su dialéctica es la traducción de su experiencia. Escuchémosle por ejemplo, en uno de estos rodeos dialécticos. Del mismo modo que una llama se aviva cuando un fuerte viento intenta derribarla, su pensamiento explota en un movimiento contrario a la tesis que sostenía apasionadamente. No se detendrá en ello, pero puede afirmarse sin ninguna duda por la vibración de su lenguaje, de que no se trata solamente para él de la objeción dramatizada de un adversario o

de un balanceo académico. El ha querido eliminar el misterio del pecado original; ha querido reemplazar toda idea de gracia por la idea única de justicia. Ahora bien, vemos que en un caso la Justicia acaba por revelarse "insuficiente e ineficaz"; vemos que ella "apela a una ayuda, a una gracia superior". No se puede acusar de este fracaso a las instituciones y a las leyes; la misma alma es la que sufre de algún mal innato:

"Así la horrible pesadilla me persigue siempre. Veinte veces en estos Estudios hemos derribado la hidra y cuando nos creíamos libres la encontramos más amenazadora, desafiándonos a un último combate. ¿Qué fascinación nos obsesiona y nos hace encontrar continuamente en el análisis el mal y la muerte, allá donde el instinto de nuestro corazón nos prometía la vida y la virtud? (24)".

No obstante, por medio de la reflexión, se realiza un progreso, aunque no lineal, y no nos vemos devueltos simplemente a nuestro punto de partida. Proudhon experimenta, a medida que su dialéctica se desarrolla, otros sentimientos: el de un universo y un pensamiento dilatados indefinidamente. El misterio no se suprime, sino que un misterio más vasto se descubre: "Nosotros lo sabemos hoy: este viejo mundo intelectual que desde hace tantos siglos agota la especulación humana, no es más que una cara de aquel que nos es permitido recorrer (25)". Ahora bien, en el interior de este nuevo mundo intelectual, van a encontrarse todos los problemas que se agitaban en el antiguo. Es como un nuevo flujo que nos invade, más ancho y más potentes que el primero:

"Las conclusiones más avanzadas y mejor establecidas por la razón, las que parecen haber zanjado para siempre la cuestión teológica, nos traen al misticismo primordial e implican los datos nuevos de una inevitable filosofía. La crítica de las opiniones religiosas nos hace reirnos hoy de nuestras religiones y de nosotros; y sin embargo el resumen de esta crítica no es más que una reproducción del problema. El género humano, en el momento en que esto escribo, está en vísperas de reconocer y de afirmar algo que equivaldrá a la antigua noción de la Divinidad; y esto, no ya como en otro tiempo por un movimiento espontáneo, sino con reflexión y en virtud de una dialéctica invencible... (26)".

Será siempre así cualquiera que sea el progreso con-

seguido, sea cual sea el salto que lleve al pensamiento más allá de las posiciones que ocupaba. La idea de una superación pura y simple es ilusoria: "A cada paso que damos en el conocimiento de la naturaleza y de las causas, la idea de Dios se extiende y se eleva; cuanto más avanza nuestra ciencia, más parece que Dios crezca y se aleje (27)". Y Proudhon hace notar todavía, un día que intenta puntualizar, pensando en las diversas doctrinas que sucesivamente ha rechazado: "Cuando he desechado todos esos misticismos, me encuentro enzarzado con un misticismo mayor, la justicia, el misterio de los misterios..."

Entonces, una vez más, renace en sus términos más simples, en sus términos agudos, inevitables, la cuestión única:

> "Se me dice que no me inquiete por la profundidad del cielo. Ahora bien, esta cuestión me inquieta, tanto más cuando descubro que en esta cuestión yace la de saber si hay un Dios o no (28)".

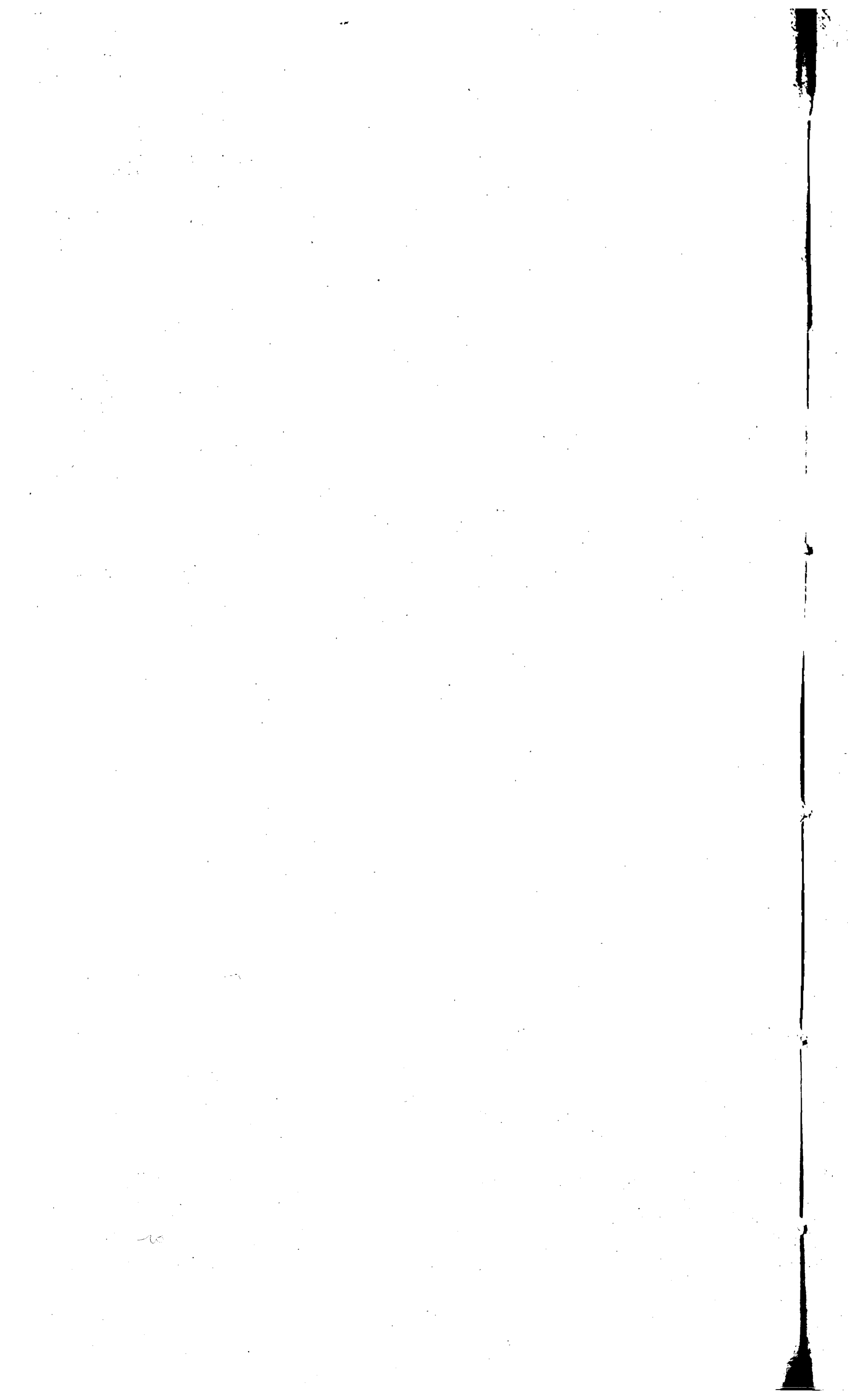
Ciertamente no pretendemos presentar a Proudhon como un místico perpetuamente inquieto. Semejantes ideas no ocupan siempre su horizonte más próximo. Otros cuidados más inmediatos le absorben. Otros sueños le asedian. Otras luchas le hostigan. No obstante, son demasiado numerosas las afirmaciones de una vuelta ofensiva del misterio que la reflexión creía haber eliminado, o de un renacimiento de la religión que el análisis pensaba haber destruido (29), para que podamos dejar de darles la mayor importancia. Corresponden tan bien a la pulsación misma de su pensamiento más íntimo y, por así decir, más orgánico, que se tiene el derecho de suponer que ocupan más lugar en sus meditaciones personales que en su obra escrita y publicada. ¿Los textos más sorprendentes no están sacados de sus carnets? Por lo demás, es preciso guardarse de exagerar su alcance. Esta serie de retornos no significan que Proudhon haya renunciado nunca a sus negaciones y a sus partidos tomados. No deben hacernos olvidar ninguno de los aspectos de su pensamiento que hemos analizado en esta obra. En su contenido mismo, suponiendo que se hubiera detenido en ellos, están lo más fre-

cuentemente lejos de marcar una vuelta a la fe tradicional y de restablecer una transcendencia. Parece incluso que, a medida que era arrastrado por las reflexiones de su edad madura a ceder más sitio al misterio de las cosas, Proudhon se aferraba también más resueltamente a una voluntad de inmanentismo. Pero esto no nos quita el derecho de llamarle como testigo, aunque fuera contra sí mismo. El diálogo que establece consigo mismo, podemos continuarlo nosotros con él.

"El consentimiento universal de los pueblos, decía, manifestado por el establecimiento de tantos cultos diversos, y la contradicción por siempre irresoluble que aguarda a la humanidad en sus ideas, sus manifestaciones y sus tendencias, indican una relación secreta de nuestra alma, y por ella de la naturaleza entera, con el infinito; relación cuya determinación expresaría al mismo tiempo el sentido del universo y la razón de nuestra existencia (30)". Esta relación secreta de nuestra alma con el infinito, es ya mucho que él la haya reconocido, aunque sin querer reconocer su verdadera naturaleza. Es mucho que no la haya falseado sistemáticamente. Es mucho que no haya dejado de tomar en serio la idea de Dios que surge de ella. "Idea gigantesca, enigmática, impenetrable a nuestros instrumentos dialécticos, como lo son al telescopio las profundidades del firmamento". Es mucho, mucho más todavía que se haya negado siempre a dejarla encerrar en el hombre. Su crítica de los "humanistas" o de los "ateos nuevos" es sin duda uno de los acontecimientos espirituales capitales del siglo XIX, y uno de los más fecundos para el siglo actual. Después de haber concedido a todos los discípulos o émulos de Feuerbach que "toda afirmación o hipótesis de la Divinidad procede de un antropomorfismo, y que Dios en primer lugar es sólo un ideal o, por mejor decir, el espectro del hombre", Proudhon no cree que se haya llegado al final de la reflexión. "Profeta ambiguo (31)", observa que "este fenómeno de la humanidad que se toma por Dios no se explica en términos del humanismo, y exige una interpretación ulterior". No pretende decir la última palabra de esta interpretación, pero contra todos los que creen haber es-

clarecido el secreto supremo, transportando al hombre los atributos de Dios, se esfuerza en mostrar "que la hipótesis divina va a renacer de su resolución en la realidad humana, y que el fenómeno de una existencia completa, armónica y absoluta, siempre desechado vuelve siempre (32)". Incluso llegará a preguntarse un día si en lugar de una eliminación de Dios, que le permitiese ocupar su puesto, "el fin de la humanidad" no sería por el contrario "su reconciliación definitiva con Dios y su paso del tiempo a la eternidad (33)". En todo caso, todo "fin de la historia", todo "estado definitivo", de "perfección ideal" que haría de nosotros dioses, le parece pura utopía y si ha renunciado a la esperanza religiosa no es para soñar con un paraíso en un futuro temporal. Dirigida en principio y más explícitamente contra el cielo de las religiones, su crítica alcanza además todo mesianismo terrestre (34).

Proudhon se opone pues a Marx y le devuelve, por más de una razón, su reproche de utopía (35). Si él no cree que la humanidad pueda un día establecerse en la armonía definitiva, es porque en principio no cree que la inteligencia humana pueda llegar al término del misterio que la solicita. En tanto que para Marx "la humanidad no se plantea más que los problemas que pueda resolver", para él, al contrario, "nosotros pensamos más allá de lo que nos es dado conseguir". Es en esto donde ve tanto la grandeza como la miseria de nuestra inteligencia, en esta impotencia que la mantiene siempre abierta y que le impide contentarse con una solución en la que ella pudiera encerrarse. Si ella parece débil, es porque en ella, como en un lugar elevado, batido por todos los vientos, "presionan, chocan, se balancean fuerzas eternas (36)". ¡Que otros supongan haber alcanzado el fin! Que los positivistas crean haber desterrado para siempre la metafísica. Que los humanistas crean haberse desembarazado para siempre del gran Fantasma. Proudhon, que fue su víctima, participa en sus negaciones, pero les muestra cómo el balancín puede darse la vuelta... No, "la antinomia no se resuelve". "No terminamos nunca de debatirnos contra Dios".



NOTAS

Capítulo I. EL HOMBRE Y LA OBRA

1 BIOGRAFIA

(1). **Justice,** t. 2, p. 244-245.

(2). Charles Weiss (1779-1866), **L'Atlas du monde biographique** (Ch.-V. Le Crerc), gran erudito, a quien Sainte-Beuve llamaba su "caro y docto amigo".

(3). Carta de solicitud a la pensión Suard (correspondencia. t. 1, p. 24-25).

(4). **Ibid.** (p. 28).

(5). A. Weiss, 1838 (t. 1. p. 23). Fallot le escribía el 5 de diciembre de 1831: "¡Cuánto hecho de menos, mi querido Proudhon, aquella habitación negra, oscura, ahumada, que habitaba en Besançon y donde hemos pesado tantas horas buenas filosofando!" (t. 1, p. XVI).

(6). **Misère,** prólogo (t. 1, p. 63). Probablemente es un recuerdo de este primer amor, una hermosa página de **La Célébration du dimanche,** (p. 70-72).

(7). A Huguenet, 23 de febrero 1839 (t. 1, p. 90); 11 de marzo y 11 de abril (p. 94-95 y 116). etc.

(8). Su juicio sobre los cursos públicos, entonces de moda, es despiadado. "He decidido renunciar a los cursos públicos que considero un lujo nacional totalmente inútil. Algún día podré regalaros con las tonterías que allí se dicen. He tomado nota de ellas". A Pérennes, 9 de diciembre 38 (t. 1, p. 73); al mismo, 13 de marzo 39 (p. 97-103).

(8 bis). Cf. el 15 de noviembre: "Caigo por momentos en un abandono inexpresable". (t. 1, p. 256).

(9). AUGÉ-LARIBÉ. p. 24. La memoria será reeditada en 1841, después en 1850.

(10). A Huguenet, 1 de junio 39 (t. 1, p. 129).

(11). No del todo sin embargo: El 9 de marzo de 1842, escribe todavía a Bergmann: "Como la linguística ocupará un lugar en mi obra así como en toda mi vida..." (t. 2, p. 38).

(11 bis). AUGÉ-LARIBÉ. p. 102.

(12). **Propriété,** p. 120.

(13). **Confessions,** p. 176. Proudhon reconoce que escribió esta tercera memoria "no sin cierto acaloramiento... la dialéctica me embriagaba; se me había subido a la cabeza un cier-

to fanatismo, propio de los lógicos, y había hecho un panfleto de mi memoria". **Ibid.** p. 175-176.

(14). 28 de febrero 42 (t. 2, p. 17).

(14 bis). A Maurice, 13 de agosto 44 (t. 2, p. 136).

(15) Su estancia en Lyón se le hacía dura. A Maurice, 4 de agosto 43: "Me encuentro en Lyón como un hombre enterrado... estoy hundido en todo lo que el comercio lionés tiene de desagradable e innoble... Vd. sabe que no puede interesarme el pasar la vida entera en este barro lionés. ¡Oh, asquerosa ciudad! Lyón es una mezcla de gente libertina y beata" (t. 2, p. 90-91).

(16). De finales de 1843 datan los bosquejos de dos dramas: **Judith** y **Galilée.**

(17). A Micaud, 18 de julio del 41 (t. 6, p. 311).

(18). Cf. la carta a Ackermann del 20 de septiembre de 1843 (t. 2, p. 103) y **Confessions,** p. 177-178. "Buenos jueces no vieron en ello más que una exposición indigesta de toda clase de cuestiones demasiado mal preparadas", dice F. PILLON, que ratifica este juicio: **Critique philosophique,** 1872-73, t. 2, p. 376. El mismo autor juzgaba severamente su obra, en su carnet de 1848: "Resumen de los estudios de un escolar, de un ignorante. El autor ha creído inventar lo que se sabía ya antes que él".

(19). Ver **infra,** capítulo tercero.

(20). "Deseo, si alguna vez me caso, amar tanto a mi mujer como he amado a mi madre". Proudhon ha contado la muerte de su padre, **Justice** t. 2, p. 439-440. A Beslay, hablándole de su madre, 23 de julio 60: "Si la mía hubiera vivido, nunca hubiera formado una familia... Sé por experiencia cuánto crece el amor por los padres ancianos a medida que se les ve envejecer". (t. 10, p. 106); a Edmond, 11 de mayo 51: "Mi madre, a quien debo todo..." (t. 4, p. 60). **Justice,** t. 4, p. 294: "He tenido la suerte de tener una madre casta entre todas, y a pesar de la pobreza de su educación campesina, con un sentido poco común. Como me viera crecer, y ya turbado por los sueños de la juventud, me dijo: "No hables nunca de amor a una joven aun cuando te propongas casarte con ella".

(21). A Canut, 24 de febrero, Cf. **Le Peuple,** 19 de febrero 49 (el artículo es citado extensamente por PILLON, loc. cit., p. 350-51) Cf. WEILL **Histoire du parti républicain en France,** p. 210, nota: "La mayor parte de los republicanos quedaron asombrados y molestos, inquietos por el éxito de esta revolución".

(22). Cf. DANIEL HALEVY: "Reprobaba la aventura política en la que se enredaba su país, pero tenía un alma de inventor. ¿Qué inventor se echó atrás nunca?" **Confessions,** p. 20.

(22 bis). **Confessions,** p. 200: "La naturaleza me ha negado el don de hablar bien, pero ¿qué necesidad había de esto? Mi discurso, hecho a golpes, no por ello produjo menos efecto. Las risas no duraron mucho. Se trataba de quién gri-

taría más alto su indignación". Víctor Hugo, al escucharle, escribía en su pupitre, "escribe bien pero habla mal"; Cf. también **Choses vues** (citado por Augé-Laribé, p. 341).

(23). **Confessions**, p. 266, nota.

(24). DOLLEANS Y DUVEAU: "La banca iba hacia la ruina en el momento en que Proudhon fue detenido". **Révolution sociale**, p. 31. Cf. GEORGES SOREL, sobre una iniciativa análoga: En su proyecto de decreto destinado a reformar la Banca de Francia (**Voix du peuple**, 9 de enero de 1850), Proudhon "se ha equivocado gravemente, etc." **Introduction à l'economie moderne**, p. 370, nota 1.

(25). A Louis Bonaparte, 29 de julio 52 (t. 4, p. 301).

(26). A Maguet, 11 de octubre 49: "Ocupo en el pabellón llamado de los príncipes, un salón en el primer piso con dos grandes ventanas con vistas al hospital de la Piedad y al Jardín de Plantas" (t. 3, p. 34). A Maurice, 29 de octubre: "No estaba tan bien alojado en la calle Mazarino, ni cuando era representante" (p. 39).

(27). **Le Peuple** había sido suspendido después de la jornada del 13 de junio, cuando la guardia nacional había saqueado las oficinas del periódico.

(28). El 21 de febrero del 50, en una carta dirigida al prefecto de policía Carlier, Proudhon reconoce que ha fundado el 13 de junio un periódico "cuyo éxito ha sido creciente entre la burguesía, mientras que, por culpa de desconfianzas injustas, ha parecido, en principio, dividir al pueblo". (t. 3, p. 123). Se le acusó entonces de "haber entrado en una vía reaccionaria": A M. V., 7 de marzo 51 (t. 4, p. 34).

(29). A Bergmann, 5 de marzo 54 (t. 6, p. 7).

(30). **Justice**, t. 4, p. 441-442.

(31). 28 de octubre del 51 (t. 4, p. 123). A Bermann, 5 de marzo 54 (t. 6, p. 8).

(31 bis). A Boutteville, 29 de agosto 51 (t. 4, p. 338).

(32). A Micaud, 19 de marzo 51 (t. 6, p. 391).

(33). T. 4, p. 100 y 185; t. 5, p. 257; t. 6, p. 9 y 17.

(34). Preveía cincuenta volúmenes a dos columnas: A Edmond, 10 de enero 51 (t. 4, p. 185-186). A Michelet, 19 de febrero (t. 14, p. 175).

(35). A Duffraise, 28 de febrero 52 (t. 4, p. 226).

(36). A Langlois, 14 de agosto 51 (t. 4, p. 87).

(37). T. 5, p. 150-151; 222-223; 240-242; 251-252.

(38). T. 5, p. 131 y 135-136.

(39). A Darimon, 13 de septiembre 52 (t. 5, p. 18). Cf. t. 5, p. 124, 129, 282, 285, 310, 353, etc.

(40). T. 6, p. 127.

(41). T. 5, p. 271.

(42). A Suchet, 2 de mayo 53 (t. 5, 204).

(43). T. 5, p. 296 y 303.

(44). A Villiaumé, 10 de agosto 54 (t. 6, p. 61-86).

(45). T. 7, p. 339.

(46). 11 de mayo 58 (t. 8, p. 22-27).

(47). A Beslay, 30 de julio 58 (t. 8, p. 123).

(48). "Esta memoria, ha escrito Langlais, puede ponerse al lado de las mejores de Beaumarchais" (t. 1, p. XL).

(49). A Cretin, 5 de diciembre 58 (t. 8, p. 314).

(50). A Beslay, 23 de junio 60 (t. 10, p. 104). A Gouvernet, 22 de marzo 59: "Desde que estoy en Bélgica, no he dejado de hundirme más y más". (t. 9, p. 42). A Boneron, 29 de enero 60: "El año 1859 ha sido nefasto para mí" (t. 9, p. 320).

(51). A Nicolle, 27 de octubre 58 (t. 8, p. 249).

(52). A Chaudey, 18 de junio 59 (t. 9, p. 100-101).

(53). T. 9, p. 36 y 101.

(54). T. 8, p. 129; t. 9, p. 145-146 y 153.

(55). T. 9, p. 117 y ss. 130-140, 158-164, 217, 258.

(56). A Neveau, 6 de enero 62 (t. 11, p. 323).

(57). Sobre estos incidentes véase **Féderation et Unité,** p. 63-65, 121, 125-132. "Extraña alucinación", dirá Proudhon, **ibid.,** p. 65. Cf. **Correspondence,** t. 12, p. 177, 179, 182-201.

(58). Al Ministro del interior, 5 de febrero y 10 de abril 63 (t. 12, p. 275-277 y 375-376).

(59). Esta será, con algunos añadidos, la obra póstuma **Du principe de l'art et de sa destination sociale.**

(59 bis). Hubo traduciones inmediatas al alemán y al ruso. "El polemista, escribe Desjardins, t. 1, p. 53, se había superado. Si algunas de sus proposiciones son discutibles, la forma con que las reviste es maravillosa".

(60). A Chaudey, 16 de septiembre 63 (t. 14, p. 52). A Pauthier, 3 de noviembre (p. 92). Cf. a Maurice, 12 de marzo 60, elogio de Weiss (t. 9, p. 343, 344).

(61). Chaudey redactó el último capítulo bajo las indicaciones que Proudhon le dio en el lecho de muerte. "Como Saint Simon, Proudhon ha muerto pensando solamente en su obra, y fiel al juramento de su juventud, su último pensamiento fue para sus "hermanos de miseria". MAXIME LEROY, **Capacité politique,** p. 21-22.

(62). **Théorie de la propriété, la Pornocratie, la Féodalité industrielle, les Contradictions politiques, Césarisme et christianisme, la Bible annotée,** etc.

II EL LUCHADOR Y EL ESCRITOR

(1). E. CARO. **Etudes morales sur le temps présent** (1885), p. XVI. Del mismo, **Nouvelles etudes...** (1869), p. 308. "Me imagino el gozo secreto del gran burlador, al presenciar estos aspavientos que había provocado. Debía reírse con ganas de las imaginaciones burguesas que veían en él al anticristo disfrazado de socialista, y tengo buenas razones para suponer que este papel no desagradaba a su vanidad, ávida de singularizarse".

(2). A Edmond, 13 de septiembre 58 (t. 8, p. 191-192).

(3). A Gouvernet, 27 de noviembre 60 (t. 10, p. 214).

(4). Al mismo, 19 de abril 61 (t. 11, p. 296-297).

(5). **Confessions**, p. 202-203. "Yo no creo que haya habido nunca otro caso tan extremado: he sido sermoneado, ridiculizado, puesto en copla, zaherido, biografiado, caricaturizado, vituperado, ultrajado y maldecido; he sido expuesto al desprecio y al odio, entregado a la justicia por mis colegas, etc. Los devotos me han amenazado en cartas anónimas con la cólera de Dios; las beatas me han enviado medallas benditas; las prostitutas y los forzados me han dirigido felicitaciones cuya alegría obscena testimoniaba los desvaríos de la opinión".

(6). **Critique philosophique**, 1874-1875 (t. 2) p. 296. Cf. a Tilloy, 22 de septiembre 56: "yo sé qué odio he encendido en cierto mundo: a veces también este odio me disgusta; pero saco mi partido de ello y conservo mi serenidad pensando que la mayoría de los hombres *no son sino niños grandes* y que los niños odian al médico que los medicina, los cauteriza y los vacuna" (t. 7, p. 134).

(7). LOUIS VEUILLOT, **Du nouveau livre de M. Proudhon (la Révolution sociale)** en **l'Univers** del 29 de agosto de 1852. Las invectivas de Louis Blanc son lo que se puede esperar de un adversario mediocre y vejado: "...Entre estos insultadores de bajo orden me veo obligado a clasificar a M. Proudhon, crítico sin valor, escritor sin ideas, economista sin principios, gran decidor de nadas y de injurias, gran removedor de palabras que ha agotado la contradicción, que, completamente pagado de sí mismo y admirador del ruido que hace para arremolinar a los paseantes, cree suscitar cuestiones cuando lo que hace es embrollarlas, toma el alboroto por el renombre, la grosería por la energía y ha compuesto libros que serían la nada si no fueran el caos". **Organisation du travail**, 9.ª edición (1850), advertencia.

(8). EDMOND SCHERER. **M. Proudhon ou la banqueroute du socialisme** (a propósito de **Justice**, 1858), en **Mélanges de critique religieuse** (1860), p. 492. "Ha colocado ante su puerta a un pillo encargado de atraer a la multitud. Se entra y uno se sorprende al encontrar detrás del telón a un hombre ocupado en resolver cuestiones del orden más elevado". Este Scherer es el mismo que se excusaba un día de consagrar todo un artículo a esa multitud que era Baudelaire, a aquel hombre que no era ni artista ni poeta... Ver también **Revue des Deux Mondes**, 15 de septiembre de 1875, p. 472-474, **Le dernier livre de Proudhon.**

(9). **La Presse**, 18 de noviembre de 1849.

(10). **Idée générale...** (1851), p. 109-110. Proudhon criticará de nuevo a Pelletan en **Capacité politique**, p. 54. "M. Pelletan, con estilo de pontífice máximo, hoy el orador más irritante del parlamento". Este se vengará con un artículo venenoso —e ininteligente— en la **Revue des Deux Mondes**, 15 de enero de 1866: **Proudhon et ses oeuvres complètes.** Hay que añadir para ser justos que él se había sentido ofendido por la manera con que Proudhon había escarnecido a ciertos "demócratas virtuosos" vencidos del 2 de diciembre. Cf. Doolleans y Duveau, **Révolution sociale**, p. 9-10.

(11). Cf. PAUL THUREAU-DANGIN, **Histoire de la Monarchie de Juillet,** t. 6, p. 131: "Toda su vida debía, como un nuevo cínico, complacerse en asombrar al papanatas, más aún, en asustarlo". EMILE FAGUET, **Politiques et moralistes du XIX siècle,** p. 164.

(12). **Propriété,** p. 104.

(13). A Chaudey, 11 de septiembre 63 (t. 13, p. 147) y 7 de marzo 62, sobre su "temperamento fogoso" (t. 12, p. 10).

(14). A Villiaumé, 24 de enero 56 (t. 7, p. 8-10); a Micaud, 25 de diciembre 55 (t. 6, p. 282-286); a Charpentier, 24 de agosto 56 (t. 7, p. 117). Proudhon protesta contra su reputación de destructor: **Théorie de la propriété,** p. 215-217.

(15). A Bergmann, 9 de abril 60 y 15 de noviembre 61 (t. 10, p. 14 y t. 11, p. 287).

(16). A Maurice, 15 de diciembre 58 (t. 8, p. 332).

(17). A Bergmann, 15 de noviembre 61 (t. 11, p. 287). Comparar con lo que escribía Nietzsche en marzo de 1874, después de la segunda **Intempestiva:** "Para mí, importa ante todo sacar a la luz lo que tiene carácter polémico y negativo. Quiero comenzar por recorrer toda la escala de mis enemistades, de arriba a abajo, y de manera bastante excesiva, para que la bóveda se resienta. Más tarde, dentro de cinco años, abandonaré toda polémica y pensaré en una "buena obra". Hoy tengo el pecho demasiado oprimido por la repugnancia y la aflicción. Es preciso que ello salga de buen o mal grado". (En Albert, traducción de las **Consideraciones inactuales,** (t. 1, p. 257-258).

(18). Cf. **Majorats litteraires** (t. 16, p. 45: "Haciendo el análisis y ventilando todas estas teorías..."; p. 124: la crítica no pide para las ideas, que airea antes de verterlas sobre el mundo, ni privilegio ni dotación". **Justice,** t. 3, p. 262.

(18 bis). A Gros, 6 de febrero 63: "Ya algunas de las ideas que busco han comenzado a aclararse en mi espíritu con una amplitud y nitidez que borra todas las teorías recibidas; no importa, se pone en la cuenta de la contradicción lo que es fruto de la dialéctica y para honor de las doctrinas santas, se insiste en hacer de mí un comunista, ergo un enemigo de la familia y de la moral, un predicador del desorden, de la expoliación y del materialismo. Lo más fastidioso es que se haya hecho de mí, en último lugar, un legitimista, un orleanista, un papista y hasta un partidario del régimen pretoriano". (t. 12, p. 280-281).

(19). Artículo citado, p. 347. "Convulsiones mentales", dirá JACQUES VALDOUR, **Libéraux, socialistes, catoliques sociaux,** p. 201.

(20). A Maurice, 21 de marzo 48 (t. 2, p. 296). En sus polémicas, una vez que cree tener la razón de su parte, golpea como si fuera "el ángel exterminador": a Maurice, 5 de marzo 63 (t. 12, p. 347). Decía todavía: "La dialéctica se me sube a la cabeza".

(21). A Bergmann (t. 1, p. 212).

(22). T. 6, p. 256.

(22 bis). 15 de septiembre 62 (t. 12, p. 189).

(23). T. 7, p. 86-87. Ya en la misma carta, volviendo sobre una explicación de su obra que le agrada y que en efecto es indispensable para comprenderle: "No sé si el estado de enfermedad nerviosa y cerebral que ha resultado de esto curará; todo lo que pido es poder completar mi obra coronando el período crítico de mi carrera con algunos datos positivos sobre la ciencia económica y social". Cf. a Ackermann, 23 de mayo 42: "El esfuerzo que he hecho durante dos días para elaborar mi defensa, me ha causado una neuralgia y excitación cerebrales que han durado ocho días". (t. 2, p. 45). A Rolland, 20 de febrero 60: Necesita de vez en cuando "dejar que su pecho explote".

(24). 8 de abril 48 (t. 2, p. 305-306).

(25). A Rolland, 24 de mayo 60.

(26). A Maurice, 24 de julio 60 (t. 10, p. 116).

(27). A Micaud, 6 de abril 41.

(28). 10 de noviembre 40 (t. 1, p. 247).

(29). 1 de enero 41 (t. 1, p. 264).

(30). 24 de abril 41 (t. 1, p. 308).

(31). 23 de enero 42 (t. 2, p. 9).

(32). A Javel, 8 de febrero 42. "Acabo de saber a mis expensas que es preciso quitarse la piel de león hasta nueva orden y ponerse la del zorro. Antes era vehemente, atonante, demosténico. Me veo forzado ahora a atenerme a la razón pura y al ingenio" (t. 11, p. 372). ¿La resolución era del todo seria? En todo caso había de seguir la suerte común. El 30 de agosto del 58, se prometía una vez más, también en vano, comenzar una nueva guerra en la que no habría "más invectivas, no más injurias": a Gouvernet (t. 8, p. 159).

(33). 9 de abril 54 (t. 6, p. 18).

(34). Cf. **Pension Suard:** "He sufrido mil castigos por haber olvidado mis libros: era que no los tenía"; "un día vendí mis premios, la única biblioteca que he poseído nunca", etc. (p. 10). A Rolland, 5 de diciembre 60: "He bebido ajenjo desde la cuna".

(35). A Maurice, 15 de febrero 49: "Mi vida es una lucha, una lucha atroz" (t. 2, p. 362).

(36). Había escrito: "Nacido y educado en la clase obrera, a la que todavía pertenezco **hoy y para siempre**": estas últimas palabras tuvieron que ser tachadas. Declaraba querer trabajar "para la liberación completa de mis hermanos y compañeros"; tuvo que cambiarlo por "...por el mejoramiento moral e intelectual de los que me plazco en llamar hermanos y compañeros". Cf. a Ackermann, 13 de junio 38 (t. 1, p. 52). Para darse cuenta de la seriedad del "juramento" que había querido hacer en su carta de solicitud, hay que leer la carta que dirigía a Ackermann el 16 de septiembre (t. 1, p. 59-61).

(37). **P.-J. Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine** (1896) t. 1, p. 27.

(38). Ver en **Justice** su protesta contra la frase de Mirecourt: "Proudhon comió el pan de la envidia".

(39). P. 127. Añade: "Cuando después de veinte años de una vida trabajosa, un hombre se ve todavía a punto de faltarle el pan, y cuando de golpe descubre en un equívoco, en un error de cuenta, la causa del mal que le atormenta a él y a tantos millones de sus semejantes, es muy difícil que no se le escape un grito de dolor y de espanto". Cf. a Ackermann, 19 de agosto 40 (t. 1, p. 238).

(40). 27 de noviembre 51 (LABRY, **Herzen y Proudhon,** p. 122-123).

(41). Cf. LOUIS DIMIER, **Les maitres de la Contre-révolution au XIX siècle** (lecciones dadas en el Instituto de Acción Francesa en 1906) p. 279-303. El artículo consagrado a Proudhon es más objetivo por otra parte que lo que el título de la obra podría hacer suponer.

(42). A Maurice, 25 de febrero 48 (t. 2, p. 280). **Carnets,** 5 de diciembre 51; y a Mathey, 9 de diciembre (**Révolution sociale,** p. 57), etc.

(43). Artículo del 29 de abril del 48, recogido en **Idées révolutionnaires** (1849). **Idée générale,** p. 158. A Gouvernet, 3 de mayo 60 (t. 10, p. 46). A Beslay, 15 de abril 61 y a Herzen, 21 de abril (t. 11, p. 7, 8 y 22).

(44). A Beslay, 6 de febrero 59 (t. 9, p. 12).

(45). A Edmond, 9 de julio 54 (t. 9, p. 364).

(45 bis). A Micaud, 6 de abril 41 (t. 6, p. 300).

(46). **Dimanche,** p. 40. **Avertissement aux propriétaires,** p. 208: "Votos cuando se trata de cálculos". **Justice,** t. 2, p. 164: "Al sustituir la investidura del pueblo por la de la Iglesia, se caía en una superstición peor... Religión por religión, la urna popular está todavía por debajo de la Santa Ampolla merovingia". **Solution du problème social,** p. 62: "El medio más seguro de hacer mentir al pueblo es establecer el sufragio universal"; Cf. p. 86-87.

(47). **Confessions,** p. 169.

(48). **Justice, t.** 2, p. 286-287: "...Para hacer al sufragio universal inteligente, moral y democrático hay que, después de organizar el balance de los servicios y asegurar por la libre discusión la independencia de los sufragios, hacer votar a los ciudadanos por categorías de funciones, conforme al principio de la fuerza colectiva que es la base de la sociedad y del estado".

(49). **Justice,** t. 3, p. 489. Conviene hacer notar que el juicio tan severo de Proudhon sobre el sufragio universal, está influido por la historia del golpe de estado tan fácilmente ratificado por la nación: a Mathey, 9 de diciembre 51 (t. 4, p. 132).

(50). A Girardin, 10 de noviembre 51 (t. 4, p. 125).

(51). **Explications sur le droit de propriété** (1842): "En lugar de escuchar tontamente, como hacemos, a estos policastros ambulantes que nos gritan ¡democracia, democracia!, haríamos mejor en preguntarnos por los hombres que, entre los auxiliares del poder, trabajan sin estímulo y sin testigos en hacer penetrar en las altas regiones sociales los verdaderos principios del orden y de la libertad" (p. 274-275, nota). Es conocida

también su frase a Duffraisse del 19 de marzo del 52: "Hacer política es lavarse las manos en el lodo" (t. 4, p. 255).

(52). A Duffraisse, 19 de marzo 52 (t. 4, p. 255). Al mismo, 30 de mayo (p. 281). Al Presidente de la República, 29 de julio (p. 301-305). Ya el 23 de enero del 42 a Bergmann, sobre el ministro del interior Duchâtel: "Le indico... cómo se podrían volver en provecho del gobierno las teorías más radicales" (t. 2, p. 10).

(53). A Chaudey, 15 de febrero 62 (t. 11, p. 360).

(54). A Chaudey, 7 de abril 61: "La camarilla pseudodemócrata de París" (t. 10, p. 337); a Demoulin, 17 de septiembre 61 (t. 11, p. 193-194); a Chaudey, 15 de febrero 62 (t. 11, p. 360), etc.

(55). Cf. **Solution du problème social,** p. 68 y 70.

(56). A Pilhes, 26 de abril 61 (t. 11, p. 43). A Gouvernet, 19 de diciembre (p. 206). A Delhasse, 6 de agosto 62 (t. 11, p. 161). **Commentaires sur les mémoires de Fouché** (1900), t. 5: "Fouché es el prototipo de nuestros jacobinos que se dicen demócratas". A Boutteville, 6 de enero 62 (t. 11, p. 322). **Justice,** notas y aclaraciones (t. 2, p. 303): "¿Qué quiere ser hoy la democracia jacobina?... una teoría que tenga por sacramento el sufragio".

(57). A los redactores de **La Voix du Peuple,** 15 de abril 50 (t. 3, p. 203).

(58). **Idée générale de la Révolution** (1851), p. 133.

(59). A Beslay, 15 de abril 61; a Delarageaz, 16 de abril (t. 11, p. 8 y 9).

(60). A Beslay, 22 de agosto 61 (t. 11, p. 186); a Gouvernet, 15 de febrero 62 (p. 364).

(61). Profesión de fe a los electores del Sena. Cf. JEAN LACROIX: **La souveranité du droit et de la démocratie,** en **Esprit,** marzo de 1935, p. 882: "Antidemocracia significa solamente en él, adversario de la superioridad del número... En nombre del verdadero principio democrático ataca una realización insuficiente o más bien deformadora... (para él) el principio democrático se confunde con el de la dignidad personal".

(62). A Delarageaz, 17 de agosto 60 (t. 10, p. 133); **Justice,** discurso preliminar (t. 1, p. 255-256): "A pesar de mi desdén por las urnas populares, pertenezco a la democracia; yo no me separo de ella un ápice y nadie tiene el derecho de excluirme".

(63). **Capacité politique,** p. 50.

(64). A Darimon, 1 de noviembre 61 (t. 11, p. 268). A Théodore de Fircks, 9 de noviembre (p. 273). A Darimon, 5 de marzo 43 (t. 12, p. 350-351). **Justice,** t. 4, p. 325-336. **(Nouvelles de la Révolution).**

(65). A Bourgès, 15 de abril 61 (t. 11, p. 12).

(66). A Delarageaz, 7 de agosto 52 (t. 5, p. 376).

(67). A Gouvernet, 19 de diciembre 61 (t. 11, p. 209).

(68). Lo cierto es que el espíritu conservador de Proudhon se manifiesta más en los primeros años. Por los demás, desde los tiempos de **la Voix du Peuple,** había sido acusado de traicionar la causa de la Revolución, y en 1852 había asombrado a

sus amigos republicanos con la "**Révolution sociale** que la **Gazette de France** había acogido con alegría.

(69). A Chaudey, 27 de octubre 60 (t. 10, p. 182).

(70). A Bourgès, 27 de noviembre 57 (t. 10, p. 361).

(71). A Buzon, 19 de noviembre 62 (t. 12, p. 233).

(72). A Delarageaz, 17 de agosto 60 (t. 10, p. 134).

(73). A Clerc, 2 de enero 57 (t. 7, p. 195). "Maquiavelismo" es para él sinónimo de "perversidad": **Commentaires sur les memoires de Fouché,** p. 24. M. Renaudet, **Machiavel,** p. 294, ha señalado en su héroe al "precursor auténtico de nuestros jacobinos".

(74). A Noël, 10 de abril 63; **ibid.**: "Yo soy su más sincero y fiel primo **in revolutione** (t. 12, p. 378-379). A Buzon, 18 de septiembre 61 (t. 11, p. 197) y 31 de enero 63 (t. 12, p. 269). Cf. el subtítulo de **Principe fédératif: et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution.** Cf. la última frase de la segunda edición de **Justice** (t. 4, p. 499).

(75). T. 6, p. 329 y **Misère** (t. 2, p. 345): "Reformista sincero".

(76). A Antoine Gauthier, 18 de diciembre 48 (t. 2, p. 351); se recordará que este apóstrofe, medio alentador, medio irónico, va dirigido a un amigo timorato, timorato en cuanto patrón. **Majorats littéraires** (t. 16, p. 75).

(77). **Propriété** p. 132. Las matanzas de junio del 48 le harán aún más enemigo de la violencia. Lloró en estos días terribles. (Droz, p. 75).

(78). Cf. al Dr. Cretin, 4 de marzo 42 (t. 12, p. 7).

(79). **L'Univers,** 29 de agosto 52, artículo citado. Cf. F. Pillon, rehusando "tomar en serio los transportes de un escritor que oscila según su humor de polemista entre la paradoja más audaz y el lugar común más ridículo". **Un mot malheureux de M. Gambetta en la critique philosophique,** 1876-1877 (t. 2, p. 243).

(80). 2 de noviembre 62 (t. 62, p. 220).

(81). A Bergmann, 30 de mayo 61; a Beslay, 17 de junio (t. 11, p. 106, 119). A Bergmann, 30 de noviembre: "Este trabajo que puede parecer extraño que lo haya escrito yo, contiene sin embargo el pivote de todo lo que pienso y quiero desde que nos conocemos"; confiesa sin embargo que esto no se le había hecho patente con toda claridad hasta estos últimos años (p. 287).

(82). A Delarageaz, 15 de noviembre 61 (t. 11, p. 283).

(83). A Karl Marx, 17 de mayo 46 (t. 2, p. 199-200).

(84). T. 2, p. 131.

(85). **Confessions,** p. 333. En los **Majorats littéraires** definirá su propia doctrina como un "socialismo crítico" (t. 16, p. 124).

(86). **Justice,** (t. 1, p. 275).

(87). Carta a Joseph Mazzini, 23 de mayo 52 (**correspondence,** t. 3, 1882, p. 340-341). George Sand, por otra parte, se se equivoca cuando piensa que "la doctrina de Proudhon no existe", "es un entramado de brillantes paradojas, deslumbran-

tes contradicciones, que no harán nunca escuela". Sin embargo, el 13 de febrero del 49 escribe a Edmond Planchut, mostrando cierta esperanza en el proyecto de la Banca del Pueblo: "¿Cree Vd. que, en lo tocante a medios, Proudhon no tenga, en su Banca, con qué dar vida a ese cuerpo agotado?" Y ella entreveía que no era en realidad el negador unilateral que parecía: "Existe más de un medio de definir la propiedad individual y la propiedad común; Proudhon os dirá que su sistema lo concilia todo". (Ibid, p. 113-115). Y el 26 de mayo del 49, reprochando a Théophile Thore su desacuerdo con Proudhon, escribía: "¡Qué útil y vigoroso campeón de la democracia! ¡Qué inmensos servicios ha rendido al cabo de un año!" (p. 142).

(88). En **la Presse**, en 1849.

(89). A Mathey, 21 de abril 61 (t. 11, p. 85). A Cretin, 4 de marzo 62: "Quien dice revolución, dice conservación tanto como eliminación" (t. 12, p. 8). Hablando de su discurso de 1848 (no pronunciado) sobre el derecho al trabajo y el derecho de propiedad, decía: "Este discurso tan pacíficamente revolucionario y tan eminentemente conservador" (**Confessions**, epílogo, p. 458). Cf. EUGENE PELLETAN, en **la Presse**, 18 de noviembre 49: "Vamos M. Proudhon, dentro de treinta años, espero que sea más tarde, las hijas de los conservadores irán a plantar rosales sobre su tumba".

(90). A Delhasse, 12 de septiembre 62 (t. 12, p. 184-185).

(91). A Micaud, 16 de octubre 44 (t. 6, p. 344).

(92). A Chaudey, 6 de mayo 63 (t. 13, p. 38).

(93). **Justice**, t. 4, p. 394-395.

(94). A Rolland, 5 de diciembre 60.

(95). G. GUY-GRAND, **Justice**, p. 130. Se pueden leer con detalle las relaciones entre Proudhon y Luis Bonaparte, después Carlier y Morny, en la introducción **a Révolution sociale** de Dolléans y Duveau, p. 12-103. Cf. **Correspondence**, t. 3, p. 15-19 y 21-26; t. 5, p. 153-165, etc. Sobre las relaciones con el príncipe Napoleón, carta de explicación a Madier-Montjau, t. 7, p. 30-41.

(96). Cf. a Guillemin, 24 de diciembre 52: "Veo desde aquí al Imperio forzado a arriar bandera pronto" (t. 5, p. 125).

(97). A Madier-Montjau, 10 de noviembre 52 (t. 5, p. 83). A Maurice, 1 de noviembre 53: "La chusma democrática y social... me acusa de estar vendido a **Napoleón**" (p. 132). A Madier-Montjau, igual fecha, p. 144.

(98). A Darimon, 14 de octubre 60 (t. 10, p. 177).

(99). Cf. PEGUY, **De la situation faite au parti intelectuel:** "Un hombre honrado tiene quizás más horror a ejercer algo que se parezca a la dominación intelectual que a soportarla" (Oeuvres, t. 3, p. 180).

(99 bis). A Darimon, 15 de febrero 50 (t. 3, p. 103).

(100). A Maurice, 29 de marzo 44 (t. 2, p. 124).

(101). A Maurice, 3 de septiembre 44 (t. 2, p. 148). Al mismo, 28 de abril 57: "Que yo me vea a los cincuenta años libre de deudas, con seis meses o un año a cubierto y fuerza para trabajar, es todo lo que deseo" (t. 7, p. 239); y 15 de

diciembre 58: "Ahora que el **mercado** francés me está casi prohibido, voy a trabajar para acreditarme en el mercado extranjero" (t. 8, p. 331).

(102). A Larramat, 25 de junio 56 (t. 7, p. 86).

(103). T. 11, p. 320. A Bergmann, 9 de abril 60: "No deseo aventuras, mi edad no me lo permite..." (t. 10, p. 14).

(104). A Edmond, 13 de noviembre 53 (t. 5, p. 286-287).

(105). A M. X., 10 de agosto 50 (t. 3, p. 318). A Langlois, 7 de enero 62: "Evitemos el constituirnos en secta" (t. 11, p. 345).

(106). Cf. la carta a Ackermann, 20 de septiembre 43: "Cuento con estar en París este invierno... Mientras se me cree sepultado en la metafísica, les revelaré de un golpe conocimientos prácticos, adquiridos sobre un montón de puntos y con los cuales sacaré de sus casillas, así lo espero, a mucha gente". (T. 2, p. 100).

(107). A Edmond, 22 de enero 51 (t. 4, p. 24). Y a Cretin, 21 de septiembre 52: "Yo no puedo hacer guerra de pluma. Vd. me quiere escritor recogido en el santuario de mi gabinete y no ensuciando nunca mis botas en el fango de la política activa. Seguramente, algo representa ser un santo de madera; por mi parte considero que el perro más pequeño que muerde los talones de los paseantes, guarda aún mejor la casa de su amo" (t. 5, p. 39).

(108). Sobre la Banca del Pueblo: **Justice** (t. 2, p. 81-87). En cuanto al proyecto de exposición permanente, en 1852, veía en ello, y creía que todo el mundo lo veía como él, "la mayor fundación de la época, la más decisiva": a Edmond, 1 de julio 55 (t. 6, p. 192).

(108 bis). A Guillemin, 26 de abril 52 (t. 4, p. 267-268).

(109). A Chaudey, 28 de diciembre 61 (t. 11, p. 303). A Pilhes, 26 de abril (p. 42).

(110). A Bergmann, 22 de octubre 46 (t. 2, p. 222). Es verdad que no cede a la tentación: "Aspiro a algo mejor... me parece que tengo derecho a pretender un papel más noble". Más de una vez echaré de menos el sueño de una carrera literaria tranquila. Véase además de los textos citados: a Maurice, 1 de mayo 59 (t. 9, p. 59).

(111). A Maguet, 30 de julio 52 (t. 4, p. 307).

(112). A Gouvernet, 27 de noviembre 60 (t. 10, p. 213).

(113). A X., 6 de enero 53 (t. 5, p. 150). A Mathey, 1 de enero 54 (p. 305).

(114). Fue siempre en vano. A Maurice, 28 de noviembre 52, y 23 de febrero 54 (t. 5, p. 97-98 y 352, etc.).

(115). El juicio de F. Pillon nos parece inexacto, aunque haya una parte de verdad en los considerandos: "¡Hombre de letras! este calificativo le hubiera hecho saltar, y sin embargo él tiene todo el temperamento de esto. La vena humorística o violenta, la irritabilidad, las variaciones y hasta si preciso fuera el apego a un patronazgo... y los refinamientos de la forma, los efectos calculables, mucho más de lo que permitiría pensar su papel constantemente sostenido de campesino del Danu-

bio". **La Critique philosophique,** 1872-1873, p. 382. Se notará el absurdo de esta observación de Desjardins, t. 1, p. 30: "se indigna quizás como el zorro de la fábula, sólo con pensar en pasar por un hombre de letras".

(116). 28 de mayo 48 (**Confessions,** apéndice, p. 378). Cf. la carta a Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 135). El 22 de febrero del 40 escribía a Bergmann: "Al calor de la prueba, mi alma se depura y me desprendo de todo espíritu de propiedad científica e industrial; saber con certeza, decirlo con fuerza, claridad y precisión es el único bien a que aspiro, la última gracia que pido a Dios, puesto que me niega todas las demás ventajas" (t. 1, p. 190).

(117). A Carlos Marx, 17 de mayo 56 (t. 2, p. 201).

(118). A propósito de Eugène Sué: A Darimon, 16 de abril 50 (t. 3, p. 211). El 6 de abril del 41 había expresado a Micaud su "antipatía por los charlatanes de la literatura moderna" (t. 6, p. 298). En 1850 aún dirá a Chaudey su desagrado por "la escuela descriptiva, enfática, sensiblera, declamatoria" que "conduce a los Misterios de París, a las novelas de George Sand, a la charlatanería periodística": hará votos por "una restauración de las buenas letras", el retorno de una escuela que "represente mejor al genio francés, grave, superior al amor, al idealismo y al entusiasmo, sobrio, justiciero y que admite la poesía y la elocuencia más que cargadas de una fuerte dosis de sentido común, de malicia, de sangre fría y de espíritu" (14 de marzo, t. 9, p. 33).

(119). **Majorats littéraires** (t. 16, p. 108).

(120). A Darimon, 18 de mayo 54 (t. 7, p. 64) y a Beslay, 18 de noviembre 58), a propósito de Victor Hugo: "Estoy tan indignado de la corrupción literaria contemporánea, de las costumbres bohemias de toda esta gente..." (t. 8, p. 293). Cf., a Rolland, 26 de agosto 60: "Cuando veo ciertas pequeñas villanías del mundo literario y científico, me veo tentado de mirar a los **mastines** de la política como pequeños **santos".**

(121). Cf. el cuadro que traza Paul Thureau-Dangin de los últimos años de la monarquía de julio, **Histoire de la monarchie de juillet,** t. 6.

(122). André Rousseaux, **Proudhon et nous** en **Le Figaro littéraire** del 22 de agosto de 1942.

(123). **Correspondence,** t. 1, p. XV.

(124). A Cournot, 31 de agosto 53 (t. 7, p. 368).

(125. A Javel, 8 de febrero 42 (t. 11, p. 373). A Tissot, gan sobre mi tumba: **Studebat philosophiae"** (t. 1, p. 316).

(125 bis). A Bergmann, 8 de febrero 42 (t. 2, p. 13). Esta vida de trabajo intelectual es para él "la más dulce, la más dichosa, aunque la menos lucrativa": a Beslay, 23 de febrero 56 (t. 5, p. 185).

(126). A Bergmann(9 de junio 58 (t. 8, p. 78).

(127). **Confessions,** p. 192-193.

(128). A Michelet, 19 de julio 51 (t. 14, p. 171).

(129). A Edmond, 24 de enero 52: "La acción, sabedlo, es **la idea.** Y se trata por consiguiente de difundir en la atmósfera

intelectual los gérmenes de la sociedad futura" (t. 4, p. 197).

(130). A Trouessart, 4 de noviembre 53 (t. 5, p. 282).

(132). Al tiempo de publicar La Guerre et la Paix: "Ahora que he leído la última página, me doy cuenta de que el conjunto es monótono y malo"; A Defontaine, 11 de abril 61 (t. 10, p. 352). Y justo en sus momentos de mayor soberbia, le da por juzgarse de una manera casi demasiado modesta. A Maurice, 8 de mayo 58, a propósito de **Justice:** "En suma, el éxito del libro sobrepasa a la vez nuestras esperanzas y la expectación del público... Soy definitivamente uno de esos escritores cuya palabra se impone, y si no igualo por el talento, hay que reconocerlo, a los Lamartine, los Thiers, etc., por la posición me puedo considerar su igual" (t. 8, p. 21).

(133). A Muiron (t. 2, p. 9).

(134). A Ackermann, 12 de febrero 40 (t. 1, p. 183).

(135). 3 de mayo 40 (t. 1, p. 213).

(136). A Ackermann, 25 de noviembre 43 (t. 2, p. 112-113).

(137). Todavía a Chaudey, el 28 de diciembre 61: "He tocado el fondo. Está hecho, está encontrado, está conquistado. La **Théorie de l'Impot** no es mas que un destello comparada con la **Théorie de la Propriété;** ¡verá Vd. qué nuevo día lanzado sobre la constitución de la Humanidad!" (t. 11, p. 304).

(138). 30 de octubre 49 (t. 3, p. 42). Cf. NIETZSCHE, a Peter Gass, 20 de diciembre 77: "La pasión que anima este último escrito (**La Genealogía de la moral**), tiene algo de terrorífico; lo leí anteayer con una expectación profunda, como una cosa que fuera nueva para mí".

(139). A Edmond, 9 de julio 54 (t. 6, p. 39).

(140). A Duffraisse, 28 de octubre 57 (t. 7, p. 291-294). "Me atrevo a creer que por primera vez el pensamiento profundo, sintético de la revolución habrá sido despejado, expuesto en conjunto y puesto a la vista del viejo mundo que nos rige y nos posee, **intus et in cute**... Entonces el mundo se conocerá y podrá elegir con conocimiento de causa".

(141). T. 7, p. 27-28.

(142). Hace falta estar cegado por la polémica para poder escribir como Charles de Mouy, refiriéndose a él en Le Os**rrespondant** de abril de 1859 (t. 46, p. 778) que "Si alguna vez M. Proudhon ha mostrado cierta habilidad, su último libro no deja ver el menor vestigio. "También a propósito de **Justice,** EDMOND SCHERER escribía en 1859: "Se ha dado a M. Proudhon una reputación de escrito. Ignoro en qué se funda. **M. Proudhon ou la banqueroute du socialisme,** en **Mélanges de critique religieuse** (1860), p. 491.

(143). **Bakounine, Proudhon et les réactions ouvrières des années** 60, en **Esprit,** abril 1937, p. 10: "Proudhon no tenía entonces periódico a su disposición; pone en **Justice** todo su verbo de periodista sin empleo".

(144). **P.-J. Proudhon,** p. 201-202. La correspondencia permite también seguir día a día la gestación de otras obras, por

ejemplo, para **Le Principe fédératif:** t. 12, p. 253-258, 267-269, 288-293.

(145). A X., 5 de junio 61 (t. 11, p. 113). A Chaudey, 27 de octubre 60: "Me atengo a su jurisprudencia para explicar a sus lectores la idea que he querido exponer y que no he sabido más que balbucir. He puesto todo de mi parte pero, no creo haber estado a la altura de mi tema: hay algo ahí debajo que rebasa todo pensamiento humano (t. 10, p. 183).

(146). 12 de febrero 63 (t. 12, p. 292-293).

III - VIRTUDES PROUDHONIANAS

(1). **P.-J. Proudhon, sa vie, ses oeuvres et sa doctrine** (1896), t. 1, p. 161. Se comprende mal que Charles Maurras haya podido ver en esta obra una "apología" de Proudhon: **La action française et la réligion catholique,** p. 163.

(2). **Histoire du communisme,** cap. 19, p. 405 y 406. Cf. PROUDHON, **Justice,** t. 4, p. 446.

(3). A Bergmann, 14 de mayo 62 (t. 12, p. 93).

(4). A Villiaumé, 13 de julio 57 (t. 7, p. 265). A Edmond, 23 de abril 61 (t. 11, p. 30). A Chaudey, 24 de marzo 62: "Mi alma está llena de amargura"; y 4 de abril: "Mi pesadumbre, amasada y concentrada después de diez años, torna a la melancolía y a la desesperanza". (T. 14, p. 216 y 223). A Buzon, 22 de agosto: "Lo veo todo negro, todo torcido, todo ridículo, todo absurdo". (T. 12, p. 175). A Delhane, 9 de octubre 64: "Cada vez más, lo encuentro todo irrazonable, absurdo, todo lo que leo, todo lo que oigo, todo lo que veo". (T. 14, p. 64). A Buzon, 30 de octubre 64, sobre la obra que está componiendo: "Tendrá 360 páginas, muchas repeticiones, un gran fondo de amargura" (p. 83).

(5). A Gouvernet, 27 de noviembre 60: "He nacido bajo una mala estrella. La naturaleza me ha hecho más desgraciado que inteligente; de aquí mi miseria: ¿Por qué no consigo agradar? Lo ignoro..." (T. 10, p. 214).

(6). Por ejemplo, a Madier-Montjau, 1 de enero 53 (t. 5, p. 138-139). Cf. t. 1, p. 26. "Un joven sensible y del más irritable amor propio".

(7). A Bergmann, 9 de junio 58 (t. 8, p. 78).

(8). Cf., a Bergmann, 23 de enero 42 (t. 2, p. 11), etc.

(9). A Antoine Gauthier, 2 de mayo 41, le dice: "Franco y leal pero razonador, mordiente, caústico, burlón, despiadado con todos los **minus habentes** que quieren presumir demasiado" (t. 1, p. 324). Se moteja también de "mala cabeza" y reconoce que el humor y el sentimiento de la injusticia le han agriado: a Tourneux, 1 de septiembre 44 (t. 2, p. 147). Y a Maurice, 26 de febrero 48: "Mi temperamento me lleva a burlarme un poco de todo, incluso de aquello en lo que creo... y esto hace el fondo de mi conciencia (t. 2, p. 288).

(10). Carta a Blanqui, p. 97: ¡Eh! Cuando combato con un ilustre adversario, ¿es preciso que termine todas las frases

como un orador en la tribuna, con "el sabio autor", "el elocuente escritor", "el profundo publicista" y otras cien simplezas con las que se ha convenido el burlarse de la gente?" A Edmond, 6 de marzo 52: "Tengo la desdicha, en mi calidad de roca del Jura, de no prever en mis cartas esas grandes consternaciones de mis queridos corresponsales..." (T. 4, p. 230).

(11). A Mme X., 25 de julio 47 (t. 2, p. 239).

(12). PAUL THUREAU-DANGIN. **Histoire de la monarchie de juillet,** t. 6, p. 138, ha hecho notar "el espíritu de astucia subalterna que había guardado este campesino".

(13). Se notará este doble rasgo de semejanza con Nietzsche.

(14). EDUARD BERTH. **Du capital aux Réfléxions sur la violence,** p. 16.

(15). **Justice,** 5.° estudio (t. 2, p. 328).

(16). A Chaudey, 7 de marzo (t. 12, p. 12).

(17). **Misère,** t. 1, p. 351.

(18). Ibid., p. 352.

(19). A Gauthier, 2 de mayo 41, (t. 1, p. 323).

(20). **Misère,** t. 2, p. 374.

(21). **Pornocratie,** p. 25.

(22). Carta de junio 44.

(23). Ver,por ejemplo, su carta a Delhasse del 23 de noviembre 64 (t. 13, p. 106).

(24). A Penet, 2 de julio 60 (t. 10, p. 94).

(25). **Guerre et Paix,** p. 464.

(26). A Mme X., 13 de julio 56 (t. 7, p. 99).

(27). A Truche, 27 de julio 54 (t. 6, p. 57).

(28). 4 de mayo 56 (t. 7, p. 58).

(29). T. 2, p. 95.

(30). A Maurice, 8 de enero 60 (t. 9, p. 311).

(31). **Parallèle entre Napoléon et Wellington, en Commentaires sur les mémoires de Fouché** (ed. Rochel, 1900), p. 158.

(32). **Confessions.**

(33). A Chaudey, 14 de marzo 59 (t. 9, p. 33). A Neveu, octubre 61 (t. 11, p. 263-264).

(34). **Guerre et Paix,** p. 349-350.

(35). Op. cit. p. 331.

(36). Op. cit. p. 342.

(37). Op. cit. p. 353.

(38). Op. cit. p. 339 y 340.

(39). **Misère,** t. 2, p. 362: "La facultad de trabajar, que distingue al hombre de las bestias, tiene su origen en lo más profundo de nuestra razón... Los animales de los que decimos que son trabajadores, por metáfora, no son más que máquinas. No conciben nada, por tanto no producen. Los actos exteriores que parecen algunas veces aproximarlos a nosotros, no se distinguen en los animales en cuanto a la moralidad de los movimientos de la vida orgánica... ¿Qué diferencia, desde el punto de vista de la conciencia, podemos distinguir entre la digestión del gusano de seda y la construcción de su capullo? ¿Qué

es pues el trabajo? Nadie lo ha definido todavía. El trabajo es la emisión del espíritu". Cf. p. 363, 364 y 375.

(40). **Guerre et Paix,** p. 337. Como ejemplo de los juicios erróneos, tan a menudo hechos sobre Proudhon, citemos este pasaje de Taparelli en la **Civittá Cattolica** de 1862: "Persuadido de que será bienaventurado si es rico (el pobre pueblo), se pone a buscar atajos para llegar a la riqueza sin trabajo ni ahorro, y los Proudhon no faltan para enseñarle la teoría". (Trad. JACQUIN, 1943, p. 97).

(41). Op. cit. p. 338-339, Cf., a Suchet, 3 de octubre 54, (t. 6, p. 76).

(42). Op cit. p. 338-341.

(43). Daniel Halévy, **Péguy et les cahiers de la quinzaine** (1941), p. 34.

(44). T. 13, p. 129. A Gouvernet, 26 de septiembre 58: "En Spa, he ido a ver la casa de juego; es innoble; y atroz" (t. 8, p. 201). A Mathey, 29 de diciembre 52, sobre uno de sus amigos comunes: "He gemido al ver a este hombre tan inteligente, honrado en el fondo, rechazado, según asegura, de las empresas serias por las intrigas y manipulaciones de la bolsa, etc." (t. 5, p. 129).

(45). Paul Claudel, **Le Dauphiné**.

(46). Los "grandes principios" que él reivindica son, con la "dignidad personal" y "la nobleza del trabajo", la "familia" y el "respeto a las mujeres". He aquí, declara, "todo lo que amo y venero": A Dulieu, 30 de diciembre 60 (t. 10, p. 274).

(47). A Robin, 17 de octubre 51 (t. 4, p. 378). El socialismo, que quiere "abolir la familia" y "cambiar el papel de la mujer", va "contra la unanimidad del género humano": **Misère,** t. 2, p. 198.

(48). A M. D., 16 de enero 59 (t. 8, p. 375).

(49). A Maret, 1 de enero 53 (t. 5, p. 135).

(50). **Justice,** 9.° estudio, cap. 8.

(51). **Justice,** discurso preliminar.

(52). A Beslay, 27 de octubre 60 (t. 10, p. 192-193).

(53). A Langlois, 16 de octubre 59 (t. 9, p. 202-203).

(54). **Justice,** 11.° estudio, cap. 2 (t. 4, p. 249).

(55). Dando las gracias a Michelet por su libro **L'Amour,** le confiesa que echa de menos "aquí y allá una expresión de ternura que iba mejor al público de hace 100 años pero de la que, me parece, con la relajación actual, que las almas cobardes no pueden más que abusar (23 de enero 60, t. 14, p. 191).

(56). **Justice,** t. 4, p. 227-232.

(57). A Villiaumé, 19 de marzo 51 (t. 4, p. 45). Está sin embargo reconocido a Rousseau por su **Lettre a D'Alembert sur les spectacles: Pornocratie,** p. 379.

(58). **Lettre a M. Blanqui,** p. 119, nota.

(59). Ya en **Misère,** t. 2, p. 381: "El socialismo y la literatura romántica, han puesto en camino a nuestra generación". P. 374: "El socialismo, que en vez de elevar al hombre hacia el cielo lo inclina hacia el barro, no ha visto en la victoria alcanzada sobre la carne más que una nueva causa

de miseria; como se había vanagloriado de vencer la repugnancia al trabajo por la distracción, ha intentado combatir la monotonía del matrimonio, no por el culto de los afectos, sino por la intriga y el cambio".

(60). A Chaudey, 30 de octubre 58 (t. 8, p. 341).

(61). 29 de enero 62 (t. 11, p. 358). Proudhon va sobre todo contra el feminismo. A menudo se ha interpretado equivocadamente la posición de Proudhon, como una postura contra la mujer en general, cuando es una sátira contra la mujer emancipada. Ver sus cartas a Mme Jeanny d'Héricourt 8 de octubre y 20 de diciembre 56, en **Pornocratie,** p. 327 y 328. Esta última obra se resiente de la creciente irritación de Proudhon.

(62). A Robin, 12 de octubre 51: "Mis opiniones sobre la familia se acercan al antiguo derecho romano más que a cualquier otra teoría. El padre de familia es para mí un **soberano**... Considero funestos y estúpidos todos nuestros sueños de emancipación de la mujer" (t. 4, p. 337).

(63). **Pornocratie,** p. 331, **Justice,** t. 4, p. 276 y 319.

(64). **Justice,** t. 4, p. 299 y p. 64: "Sin castidad, sin sacrificio, sin constancia, no hay amor entre el hombre y la mujer".

(65). **Misère,** t. 2, p. 198; p. 377: "La castidad es el ideal del amor".

(66). A Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 377): "Si la república francesa puede levantarse de nuevo un día, y nuestro país figurar todavía con gloria en los anales del género humano, será a condición de que el matrimonio y la familia, liberados de las trabas que les crea el capitalismo, lleguen a ser el fin y la condición de la gran mayoría de los ciudadanos. El hombre está incompleto fuera del matrimonio, y ningún amor irregular puede suplir a lo que da la cualidad de marido y de padre".

(67). **Confessions,** p. 302 y 303.

(68). **Confessions,** p. 112, nota. **Justice,** t. 4, p. 275: "Ya ve Vd. monseñor, que es el cristianismo, la Iglesia y Vd. mismo, quienes sin saberlo me proporcionan la teoría del matrimonio".

(69). Cf. **Pornocratie,** p. 407: "Los votos son un símbolo del matrimonio".

(70). **Justice,** t. 4, p. 295-308. **Pornocratie,** p. 327-328: "Nuestra descomposición social avanza a ojos vista; cuanto más estudio los síntomas, más descubro que las libertades públicas tienen por base y por salvaguardia las costumbres domésticas".

(71). El quisiera: "Hacer cada vez más inviolable el principio familiar y hereditario"; **Théorie de l'impot,** p. 167. Y p. 142-143: "El que escribe estas páginas pertenece también a la clase de los que llaman los desheredados. Después de más de veinte años, por piedad, por simpatía, por interés personal si se quiere, pero sobre todo, atrevámonos a decirlo, por espíritu de justicia, no ha dejado de defender su causa y de denunciar, con la más áspera vehemencia, las iniquidades sociales. Tanto

como otros, ha reflexionado sobre la propiedad, sobre la familia y sobre las sucesiones, y como otros también ha reconocido en el actual estado de cosas, sus anomalías y abusos. Y bien, cuánta más atención ha dedicado a este estudio, más se ha convencido de que el principio de transmisión hereditaria, dado ante todo por la naturaleza o el instinto paternal, es al mismo tiempo, una de las mejores leyes de la economía, de la administración y de la policía de las sociedades; que no es por este lado por donde nosotros, gentes de trabajo que vivimos al día y no tenemos herencia que recibir o dejar, debemos buscar las reformas; que nos importa a todos, por el contrario, tanto a los desheredados como a los que poseen la civilización, hacer cada vez más inviolable el principio familiar y hereditario... Ciertamente, el autor de esta memoria está lejos de compartir la opinión de los satisfechos que se imaginan que todo es lo mejor en el mejor de los mundos; piensa por el contrario, que si desde su origen, la humanidad ha hecho felices progresos, le queda aún otros muchos mayores que realizar; con más de un título ha merecido ser clasificado en la primera fila de la armada revolucionaria. Pero cuanto más se ha pronunciado en el sentido del movimiento, más convence de la importancia que tiene mantener la verdadera dirección. Una sabiduría superior ha colocado el raíl sobre el que rueda el género humano; nosotros romperíamos este raíl si atentásemos contra la ley de la transmisión patrimonial".

(72). **Solution du problème social**, p. 156.

(73). **Justice**, discurso preliminar, 1 (t. 1, p. 253): "El matrimonio, dice una vez más, (op. cit. t. 4, p. 231) es una cosa moral, en la cual el comercio de los sentidos no llega sino como algo accesorio". Y **Pornocratie**, p. 88-89: "El matrimonio, en la fuerza de su idea, es un pacto de abnegación absoluta". Proudhon escribía un día a un desesperado: "Vd. sólo se ama a sí mismo y por esto puede explicarse la intemperancia de la que Vd. habla". (T. 6, p. 217).

(74). A M. Abram, 31 de mayo 48 (t. 2, p. 332).

(75). A Ackermann, 13 de junio 38 (t. 1, p. 51). A Pérennès, 13 de marzo 39: "Me preparo poco a poco para la única carrera que creo puedo desarrollar con utilidad para mi país; me refiero a la publicación de una **Revue du Franche-Comté**, etc."

(76). A Huguenet, 11 de marzo 39 (t. 1, p. 95).

(77). A Pauthier, 9 de abril 38 (t. 1, p. 46).

(78). A Pérennès, 21 de noviembre 38 (t. 1, p. 44-45).

(79). T. 1, p. 115. Y el 13 de marzo a Pérennès: "Desde mi llegada a París, a pesar de todo el cuidado que pongo en hacer el vacío a mi alrededor, he sentido disminuir sensiblemente la fuerza y la fecundidad de mi espíritu; mi horizonte se ha estrechado". (T. 1, p. 104).

(80). **Justice**, t. 1, p. 287. Haciendo a Langlois el elogio de su amigo Chaudey añade, como prueba suprema: "Chaudey es un tipo del Franco Condado". 30 de diciembre 61 (t. 11, p. 310). Cf. a Tissot, 21 de abril 42: "Yo desearía honrar a un

compatriota, honrar al Franco-Condado". (T. 2, p. 32).
(81). 15 febrero 61 (t. 10, p. 321).
(81 bis). **Justice,** t. 2, p. 202-204.
(82). **Justice,** t. 2, p. 401-410, etc.
(83). **Nouveaux Landis,** t. 3, p. 162, **Maurice et Eugène de Guérin.**
(84). **Justice,** t. 2, p. 403.
(85). **Justice,** t. 2, p. 402-408.
(86). **Introduction à l'économie moderne,** 2.ª ed., p. 152. Cf. **Les ilusions du progrès,** 4.ª ed., p. 379, nota 1.
(87). **Matériaux,** p. 434 - 449. Sorel ha admitido sin embargo que Proudhon había luchado contra la unificación italiana por interés nacional: **Quelques mots sur Proudhon,** p. 26. Cf. DROZ, op. cit., p. 80.
(88). Igual tesis e igual fin en EDOUARD BERTH, **Du capital aux Réflexions sur la violence,** p. 93.
(89). Confessions, p. 346.
(90). 21 de abril 61 (t. 11, p. 23-24).
(91). A Chaudey, 27 octubre 60 (t. 10, p. 184); cf. a X., 22 de junio 62: "El aturdimiento chovinista de nuestros compatriotas (t. 12, p. 130). A Gouvernet, 7 de septiembre 58 (t. 8, p. 175).
(92). EDOUARD DROZ, **P.-J. Proudhon,** p. 80.
(93). A Bergmann, 9 de abril 60 (t. 10, p. 15). Cf. a Michelet, 23 de marzo 56 (t. 14, p. 183). A Beslay, 7 de abril 60: "Los buenos belgas son bastante hospitalarios conmigo... Yo me desnacionalizo, ¿qué quiere Vd.? Allí donde el hombre encuentra justicia está su patria". (T. 10, p. 9).
(94). **Confessions,** post-scriptum, p. 353.
(95). P. 167. Pero quiere sobre todo justificarla (p. 122).
(96). 7 de marzo 62 (t. 12, p. 12).
(97). 23 de febrero 62 (t. 11, p. 366). A Buzon, 7 de enero 62: "Yo no creo en Francia: su papel está terminado... Es el lugar de todas las corrupciones que asolan al viejo mundo... Rumía su gloria, como los literatos repasan a los viejos escritores..." (T. 11, p. 334). Ciertamente, Proudhon hubiera necesitado, en estos días sombríos y amargos, acordarse de lo que un día escribiera a su amigo Charles Edmond: "Vd. recuerda tontamente que Francia está podrida, gangrenada, etc. Deje toda esa fisiología falsa e injusta". 24 de enero 52 (t. 4, p. 197); o a Troussart: ¿Cree Vd. francamente que esta nación, tan llena de ardor, de vida en 1847, haya cambiado completamente en seis años?" (31 de agosto 53, t. 5, p. 226-227).
(98). 7 de marzo 62 (t. 12, p. 18).
(99). **P.-J. Proudhon, sa vie, ses oeuvres et sa doctrine,** t. 2, p. 38 y 96.
(100). 14 de septiembre 55 (t. 6, p. 251). A Panet, 2 de julio 60: "Una sola cosa me enerva y me mina: es ver el trabajo de descomposición que se hace en la nación francesa" (t. 10, p. 94). A Verdeau, 7 de marzo 62, sobre el estado "lastimoso" en el que ve a Francia: "He resistido todo lo que he podido a esta idea fatal y desoladora" (t. 12, p. 18). A Morand, 4 de marzo 63: su culto al "honor francés" le empuja

a "la angustia", (t. 12, p. 334). A Langlois, 12 de abril 62: "Yo no creo en Francia. Su genio consiste en embrollarlo todo, estropear todo lo que toca, alborotar y ensalzar sus éxitos con vanidad" (p. 47). J.-L. Puech ha dicho, justamente, **Pornocratie**, p. 453, nota 1: "Las apreciaciones y las críticas de Proudhon sobre Francia y los franceses formarían un volumen magnífico y curioso, clarividente y severo, contradictorio en apariencia, exaltante y denigrador".

(101). **La fédération et l'unité en Italie** (1862), p. 15-17 y 53-54. **Justice**, t. 3, p. 646-648 (**Nouvelles de la Révolution**).

(102). A Chaudey, 27 de octubre 60 (t. 10, p. 187).

(103). A Darimon y Edmond, 26 de febrero 50 (t. 2, p. 141).

(104). A Beslay, 6 de febrero 59 (t. 9, p. 13).

(105). A Ackermann, 4 de octubre 44 (t. 2, p. 155).

(106). **Justice**, t. 3, p. 623, 624 y 625.

(107). A Clerc, 2 de enero 57, (t. 7, p. 194-195).

(108). **Mélanges** (1870), t. 3, p. 33.

(109). **Idée de la Révolution**, 4.° estudio (1851), p. 132. **Majorats littéraires**, (t. 16, p. 115-116, nota): "No es ya, después de 1830, el espíritu francés el que gobierna a Francia... Son todas las influencias malditas venidas del extranjero, que tenemos por revelaciones de la sabiduría humana...".

(110). A Pierre Lerroux, 7 de diciembre 49 (t. 14, p. 285-286).

(111). PAUL CLAUDEL, **Charles Péguy** en **Contacts et circonstances**, p. 219.

(112). Cf. **Justice**, 9.° estudio, cap. 8.°: "Otro rasgo de la fisonomía de los escritores franceses es su universalidad". (T. 3, p. 629). Proudhon añade, corrigiendo el exclusivismo que Pierre Leroux había exacerbado momentáneamente en el: "En el sabio idioma que crean, así como en los temas que tratan, absorben, asimilan latinos, griegos, orientales, italianos luego y españoles, todo lo que las lenguas civilizadas ofrecen de más bello en giros, figuras, ideas, construcciones. Esta era su catolicidad".

(113). **Révolution sociale**, p. 296-297.

(114). **Fédération et unité**, p. 52-53: "Mi patriotismo no tiene nada de absorbente ni de exclusivo, mi dedicación a mi país no llegará jamás hasta sacrificarle los derechos de la humanidad... Yo inmolaría mi patria a la justicia si me viera obligado a elegir entre la una y la otra". Pero "Hecha esta declaración para descargar su conciencia", se vuelve inmediatamente contra los patriotas demasiado tibios o excesivamente poco clarividentes, que le parece que comprometen los intereses de su país.

(115). T. 10, p. 350. Cf. infra. p. 298.

(116). 30 de septiembre 40 (t. 1, p. 243-244).

(117). T. 10, p. 259.

(118). **Justice**, t. 4, p. 463.

(119). A Buzon, 7 de enero 62, (t. 11, p. 334).

(120). A Cretin, 2 de mayo 58 (t. 8, p. 47). Cf. a Maurice, 12 de junio (p. 87).

(121). T 10, p. 52. Al mismo, 10 de mayo 61: "¡Ah, qué raras son las gentes de ideas y de conciencia!, ¡y qué a gusto me andaría dos leguas cada día por ver a uno! (T. 11, p. 63). Y el 5 de mayo 62: "Su artículo sobre el proceso Mires es el mejor de su vida. Me ha pasado por la cara, al leerlo, un soplo de justicia y de honradez que me ha erizado los cabellos, como a un hombre que se electriza" (t. 12, p. 63). Este es el mismo Chaudey que había de morir víctima de la Comuna en 1871.

(122). GEORGES SORET. **Les illusions du progrès,** p. 261.

(123). **Carnets,** 1846.

(124). T. 1, p. XIV. Sin embargo, cierto escrúpulo hace añadir a Desjardins: "No es que Proudhon haya adulado invariablemente a las clases populares" (p. XV).

(125). **Misère,** t. 1, p. 356-359.

(126). **Justice,** t. 3, p. 102; t. 4, p. 474: "Nerón, cosa horrible que un demócrata no debe olvidar jamás; Nerón es el ídolo popular".

(127). MAXIME LEROY, **Capacité politique,** p. 23. Sin embargo, por los años 1847-1848 Proudhon había pasado por una fase de entusiasmo menos reticente. En mayo del 47, confiaba a su Carnet: "El pueblo es mejor juez que todos los críticos. El pueblo, con su instinto práctico, no se engaña más que cuando razona... El pueblo es casto, moderado y grave... La regla del escritor es buscar lo que piensa el pueblo y expresarlo en su lenguaje". Ver también **Solution du problème social,** cap. 1.°. La **Révolution en 1848.** Es cierto que, en el capítulo siguiente, Proudhon distinguía entre pueblo y multitud, y reconocía que el pueblo es "casi un ente de razón".

(128). A Madier-Montjau, 11 de diciembre 52 (t. 5, p. 111). Al mismo, 1 de enero 53 (p. 139). **Guerre et Paix,** p. 19: "No quiero más del Hércules plebeyo que del Hércules gubernamental".

(129). A Boutteville, 8 de octubre 52 (t. 5, p. 57): "Las masas, añade, en lo que han realizado pasablemente, han sido empujadas, asistidas, ostensible o secretamente, por espíritus de élite formados en su seno; y cada vez que el pueblo ha sido abandonado a sí mismo, no ha sabido otra cosa que... hacer retroceder a la sociedad" (p. 57-58).

(130). A Beslay, 25 de octubre 61 (t. 11, p. 247).

(131). A X. 12 de octubre 61, (t. 11, p. 222). **Révolution sociale,** p. 150. Cf. PEGUY, **De la situation faite au parti intellectuel:** "El pueblo se inclina naturalmente del lado de la potencia, y no del lado de la justicia o de la verdad". (Péguy dice otro tanto de los intelectuales) (Oeuvres, t. 3, p. 80).

(132). En LUCIEN MAURY, op. cit., t. 2, p. 29.

(133). A Delhasse, 20 de febrero 63 (t. 12, p. 300). A Chaudey, 27 de octubre 60, "Nada para la populachería" (t. 10, p. 187).

(134). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 134).

(135). **Justice,** t. 4, p. 393 y 394.

(136). T. 11, p. 246.

(137). T. 11, p. 246-247 y 309.
(138). A Clavel, 26 de octubre 61 (t. 11, p. 260).
(139). 4 de marzo 62 (t. 12, p. 6-7). **Révue sociale,** p. 152. Notemos en todo caso que su juicio sobre el pueblo no implica pesimismo sistemático alguno. Escribía en su Carnet el 8 de octubre 52: "Afirmamos la posibilidad de una educación del pueblo". Y nunca ha renunciado a ello.
(140). A Buzon, 1 de junio 63 (t. 13, p. 91).
(141). A Madier-Montjau, 11 de diciembre 52 (t. 5, p. 111).
(142). A propósito de su obra sobre la **Révolution sociale,** que alcanzó el éxito, escribía a Beslay el 29 de julio 52: "Hoy se hacen fiestas a mi folleto; dentro de seis meses, si vengo a untar con ajo la nariz de cualquier prejuicio, seré de nuevo abandonado" (t. 4, p. 300).
(143). **Confessions,** p. 185.
(144). A Defontaine, 29 de septiembre 63 (t. 13, p. 149-150). Cf. a Boutteville, 11 de marzo 59 (t. 9, p. 29). Entre otros rasgos de este género: a Mathey, 8 de febrero 64 (t. 13, p. 234).
(145). T. 11, p. 9.
(146). T. 13, p. 182. O a Girodin, 29 de febrero 63 (t. 12, p. 323).
(147). T. 7, p. 113.
(148). A Edmond, 19 de diciembre 51 (t. 3, p. 150).
(149). A Milliet, 2 de noviembre 62 (t. 12, p. 223).
(150). A Suchet, 27 de junio 61 (t. 11, p. 131).
(151). Cf. la carta de recuerdos dirigida a Weiss en 1836 (t. 1, p. 17-23).
(152). A Bergmann, 22 de diciembre 39 (t. 1, p. 173).
(153). **Propriété,** p. 311. Escribe a Ackermann el 4 de octubre 44: "De todos los miembros de nuestra vieja y pequeña sociedad, yo soy el único que ha conservado el lazo filadélfico". "A través de mí todos nuestros amigos tienen noticias unos de otros..." (T. 2, p. 158).
(154). T. 6, p. 76. Y el 22 de septiembre 53, le recuerda "aquellos buenos días de amistad íntima que hemos pasado juntos a la sombra del palacio de S. Luis" (t. 5, p. 254).
(155). T. 11, p. 14. Ver también la hermosa carta de excusas que le envía el 27 de noviembre 57, después de una escena de cólera (t. 10, p. 361).
(156). A Suchet, 3 de octubre 54 (t. 6, p. 75).
(157). 15 de abril 61 (t. 11, p. 9).
(158). Le escribe el 22 de octubre 46: "Tengo una docena de amigos (son muchos para un hombre) que no olvido jamás, ni en la buena ni en la mala fortuna, que son parte esencial de mi existencia y en los que pienso ante todo en todo lo que emprendo y me pase lo que me pase: tu eres siempre el primero de la lista (t. 2, p. 222). Obsérvense sobre todo las cartas del 5 al 9 de abril de 1854; después de siete años de silencio (t. 6, p. 5-10 y 14-18).
(159). 2 de enero 57 (t. 7, p. 193).

(160). Por ejemplo a Madier-Montjau, 1 de enero 53 (t. 5, p. 138-147); a Maurice, 1 de abril 59 (t. 9, p. 55-59).

(161). A Bellauche, 24 de agosto 56 (t. 7, p. 121). Señalemos a este propósito que el arte epistolar de Proudhon triunfa en sus cartas de agradecimiento: por ejemplo, por un pâté de perdiz (t. 3, p. 41), o también por un envío de vino (t. 10, p. 161-162). En cuanto al vino, era un aficionado y un conocedor, pero sobrio.

(162). Cf. RAOUL LABRY, **Herzen y Proudhon**, p. 123.

(163). A Penet, 2 de julio 60 (t. 10, p. 90-95).

(164). T. 13, p. 217-218.

Capítulo II. ANTICLERICAL Y TEOLOGO

I PROUDHON ANTICLERICAL

(1). La misma divisa todavía en 1852 a propósito del "partido sacerdote"; **Correspondance**, t. 5, p. 9. (A Darimon, 3 de septiembre).

(2). T. 1, p. 121.

(3). 9 de mayo 42: "Nuestros arzobispos disfrutan de lo que les queda. No saben que es demasiado pronto para que el pueblo ignorante termine con la Iglesia... Pero se encontrará un hombre que asiente el último golpe, tanto a la religión como a la propiedad. (T. 2, p. 36).

(4). 21 de octubre 44 (t. 2, p. 169).

(5). 21 de agosto 50. "Puede Vd. decir a Chevé, de parte de todos nosotros, que es demasiado tarde para tomar la defensa del catolicismo; que la revolución, el socialismo, la conciencia democrática lo han condenado irrevocablemente, y que en lo por venir no tendremos para él más que un sentimiento: el que expresaba Voltaire con estas dos palabras: Aplastemos al infame" (t. 3, p. 337).

(6). **Création de l'ordre**, p. 65.

(7). **Idée de la Révolution** (1851) (p. 287-288). Y poco después, en **Révolution sociale**, p. 189: "No, no hay ya sacerdocio, ya no hay fe. El cristianismo sólo se apoya ya en este instinto fosforescente del que os he señalado la continua extinción desde Voltaire, que entretiene bajo pretexto de arte una literatura sensualista..." Otra vez a Cretin, el 26 de agosto 52: "Le dije al padre Weiss y lo repetiré en la prensa: que las almas devotas tomen sus pasaportes con antelación, porque antes de diez años no quedará tal vez en Francia un solo sacerdote para administrarles los santos óleos" (t. 4, p. 324).

(8). 28 de agosto 51 (t. 4, p. 92). Cf. a Cretin, 26 de agosto 52 (t. 4, p. 324).

(9). **L'ami de la réligion,** 4 de agosto 31.

(10). Cf. BERTAULT, **Balzac et la réligion,** p. 187 y 197. Balzac personificaba a la Iglesia bajo los rasgos de una vieja desdentada cubierta de lodo, desplomada en el arroyo. "Esto es

redondo como un birrete, dice un transeúnte. Sí, es negro y vacío. Era una religión dominante que se removía todavía".

(11). Cf. **Le drame de l'humanisme athée,** 2.ª parte.

(12). **Confessions,** p. 314.

(13). **Qu'est-ce que la propriété?,** p. 122.

(14). A Muiron (t. 1, p. 14). Cf. **Jésus.**

(15). A Edmond, 5 de abril 55 (t. 6, p. 156).

(16). Así en esta carta a Mathey, 13 de noviembre 53: "Trabajo sin cesar en la publicación de mi trabajo filosófico. Nunca he dejado de tener escaramuzas con el catolicismo, dejando la teología y limitándome a atacar a la Iglesia. Esta vez voy a ello de todo corazón. Le juro de antemano que nunca se habrá dirigido golpe semejante en lengua francesa, a nuestra Santa Madre Iglesia, así como al señor Ser, como decía Diderot. Y esto será imprimido, circulará por Francia. Pondré los cinco sentidos en ello y será preciso que la teología desenvaine por las buenas, en vez de calumniar y quemar. Sí, será preciso que el proceso del catolicismo se instruya seriamente frente a las naciones". (T. 5, p. 182).

(17). **Création de l'ordre,** p. 376.

(18). **Justice,** t. 2, p. 330-331.

(19). A Trouessart, 31 de agosto 53 (t. 5, p. 225).

(20). T. 2, p. 127.

(21). "Los jesuitas gobiernan, son los amos en todas partes... En París se rompe, se renueva todo lo que desagrada a los jesuitas, etc." (T. 5, p. 86 y 87).

(22). **Révolution sociale,** p. 178. En **Confessions,** los enemigos de Jesús son llamados los "jesuitas de Jerusalén" (p. 203, nota).

(23). **Justice,** t. 3, p. 222-225. Cf. **Confessions,** p. 309-310. "La compañía de Jesús fue fundada para someter, por la predicación y la enseñanza, a los reyes y a los pueblos a la autoridad papal, y para conciliar en lo posible los progresos y las necesidades del siglo con los derechos sagrados e indefectibles del vicario de Cristo".

(24). **Justice,** loc. cit. Por lo demás, los jesuitas no hacen más que aplicar más lógicamente el sistema de todas las sectas que se constituyen "sobre un principio y para un fin distinto del derecho", porque no alcanzan el "conocimiento racional de la Justicia".

(25). **Justice,** t. 2, p. 444-445.

(26). La **Misère** in fine (**Oeuvres,** t. 2, 1876, p. 306).

(27). A Bergmann, 30 de diciembre 42. "Hemos tenido al padre Ravignan, un charlatán, durante todo el mes... Sabes que los predicadores recorren Francia y preparan para la dinastía de Orleáns la viña del Señor. Toda la gente bien, los ociosos, los magistrados, han seguido los sermones. Sólo faltaba el pueblo. Yo he ido cinco o seis veces (T. 2, p. 70).

(28). Ibid, p. 71.

(29). Sobre esta recepción y los propósitos de Proudhon, ver **Justice,** t. 3, p. 63-64.

(30). A Madier Montjau, 22 de junio del 61 (t. 11, p. 125). Después de esta visita escribe al belga Félix Delhasse, el 8 de agosto: Usted sabe que he estado en Namur visitando a los Franc-masones; el recibimiento ha sido cordial, simple, como yo lo deseaba. Hay allí un hombre excelente, el venerable Alfonso Gérard, a quien se debe la mejor y más afortunada propaganda. Excelente anciano, sencillo, pero de una dignidad, de una humanidad incomparables" (T. 11, p. 160).

(31). **Carnets,** 28 de diciembre 51. Cf. a Edmond, 1 de enero 52 (t. 4, p. 174-175). A Chaudey, 30 de diciembre 58 (t. 8, p. 338).

(32). A Darimon, 24 de septiembre 50 (t. 3, p. 359-360.

(33). A Tissot, 28 de octubre 51 (t. 4, p. 124).

(34). **Révolution sociale,** p. 201.

(35). **Justice,** notas y aclaraciones (t. 2, p. 458). "El entierro al margen de la Iglesia es el símbolo de la resurrección social".

(36). A Delhasse, 8 de agosto 61 (t. 11, p. 165).

(37). T. 6, p. 238. Cf. a Maurice, 18 de enero 54 (t. 5, p. 322); 3 de enero 55 (t. 6, p. 103).

(38). A Gouvernet, 13 de junio 60; a Maurice, 4 de julio (t. 10, p. 71-72 y 96).

(39). **Pension Suard,** p. 10.

(40). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 134). Cf. infra p. 309.

(41). **Justice,** t. 2, p. 408-409.

(42). **Justice,** t. 2, p. 328. Cf. a Maurice, 10 de junio 45. "Nosotros papistas, católicos a trazos gruesos, gentes de negocios con la fe del carbonero, preferimos creer en el Evangelio que exterminarlo (t. 2, p. 181).

(43). **Justice,** t. 2.

(44). **Pension Suard,** p. 10. **Justice,** t. 2, p. 328-329.

(45). **Justice,** t. 3, p. 201.

(46). **Pension Suard,** 31 de mayo 38 (t. 1, p. 27). Cf. a Muiron (t. 1, p. 11).

(47). **Justice,** t. 2, p. 408-409 y p. 53. Comparar con el juicio que dará Khomiakoff: "Los retóricos como Chateaubrian y su escuela, que quieren demostrar la verdad del cristianismo por la pompa de sus ceremonias, la belleza del sonido de las campanas, sobre todo a la hora del crepúsculo, y el carácter poético de sus leyendas": **L'Eglise latine et le protestantisque au point de vue de l'Eglise d'Orient,** p. 75.

(48). **Lettre a M. Blanqui,** p. 119, nota. "Creen, añade, en una revolución próxima, así como en la transfiguración del catolicismo. Se cantarán misas a lo gran espectáculo en el falansterio".

(49). Por ejemplo **Misère,** t. 2, p. 302: "Estilo evangélico", "teísmo hipocondríaco", etc. O **Justice,** discurso preliminar: Caído en manos de soñadores, de haraganes, de gastrósofos, de andróginos, el socialismo, de justiciero que lo quería la Revolución, se ha hecho sentimental, evangélico, teocrático,

comunista, erótico-báquico, omnigamo; ha sido todo lo que la reacción podría desear que fuera para su beneficio y para nuestra vergüenza. "**Justice** (t. 3, p. 312) marca la oposición entre el cristianismo y la religiosidad, toda de fantasía, de la que somos testigos".

(50). **Misere,** t. 1, p. 352.

(51). **La voix du peuple,** del 25 de noviembre 49 al 28 de enero 50; en **Idée de la Révolution,** p. 363-388.

(52). **Misere,** t. 1, p. 365.

(53). SAINTE-BEUVE, carta a Edgard Quinet, 18 de diciembre 31. (**Correspondance générale,** t. 1, p. 277. 1935). Cf. Proudhon,**Création de l'ordre,** p. 72.

(54). **Justice,** t. 1, p. 387: "Si tuviera el honor de vivir en la Iglesia de Saint-Simon, mi primer movimiento sería el de abofetear al pontífice". Cierto es que en este caso hubiera tenido poderosas excusas...

(55). A M. Abram, notario de Orchamps-Vernon, 31 de mayo 48 (t. 2, p. 333).

(56). **Révolution sociale,** p. 128-130.

(57). Op. cit, p. 200.

(58). **Création de l'ordre,** p. 71-72. Cf. en Maurice, 13 de agosto 44: "Mientras la cabeza de la sociedad va en un sentido, el pueblo va en otro. El poder vuelve a la religiosidad, el pueblo abandona el catolicismo" (t. 2, p. 134).

(59). A Bergmann, 9 de mayo 42 (t. 2, p. 37).

(60). A Tissot, 31 de julio 42 (t. 2, p. 59).

(61). **Justice,** t. 3, p. 231. Sobre la actitud de Cousin hacia la Iglesia: Barthelemy Saint-Hilaire, **M. Víctor Cousin,** t. 2, passim.

(62). **Justice,** t. 6, p. 28.

(63). **Justice,** t. 3, p. 232-233. Cf., t. 1, p. 241, sobre el pensamiento de todos los inventores de religiones nuevas (se refiere a Pierre Leroux, los sansimonianos, etc.): "Esta idea es que hace falta una religión para el pueblo. No hace por otra parte más que reconsiderar las críticas ya formuladas por PIERRE LEROUX en 1841 en **De l'eclecticisme:** "M. Cousin se ha aliado con todas las potencias... M. Cousin se ha hecho cortesano de los reyes y de los sacerdotes... En todas las grandes ocasiones saca su rosario... La filosofía, dice M. Cousin, es paciente... Dichosa de ver a las masas, al pueblo, es decir a todo el género humano en brazos del cristianismo, ella se contenta con tenderle suavemente la mano y ayudarle a elevarse más alto todavía... ¡Ah, esto es hipocresía! ¿No véis que la hipocresía que enseñáis es la destrucción misma de toda religiosidad? (P. 85-86, 269-270).

(64). **Justice,** t. 1, p. 441: "Velad pues, por vosotros, gentes del pueblo. No os dejéis arrastrar por estas religiones insolentes... Recordad mañana y noche que la gloria del hombre sobre la tierra es el sufrimiento, que poseéis en vosotros mismos todas las condiciones de virtud y de felicidad; y que vuestra primera ley es la de guardar vuestra alma y de no incli-

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

naros ante ninguna divinidad, ni del cielo, ni de la tierra, ni del infierno". Cf. **infra**, cap. V.

(65). Cf. AUGE-LARIBE. Introducción al tomo primero de las **Oeuvres**, p. 29.

(66). "1825. Misión de Besançon. Gran estrépito, gran devoción. Ultimos suspiros de la religión en el Franco Condado. A partir de este momento, ya no es religión: es hipocresía o embrutecimiento". (Cf. **Révolution sociale**, p. 187, nota 1).

(67). Post scriptum, p. 359-360.

(68). P. 109-110.

(69). A. Buzon, 15 de julio 64 (t. 3, p. 339).

(70). T. 4, p. 337-338. De esta versatilidad Proudhon saca enseguida la lección: "Mi querido amigo, Vd. no conoce nada a nuestros Welches. Desde hace diez o doce años, se ha llegado a conmoverlos, ¿lo creerá la posteridad?, en favor de la autoridad, de la religión, del capital y de todo lo que de aquí se deduce. Aún más, esto se hace en nombre de yo no se qué filosofismos que ha producido la misma ilusión del 49 al 52, que la que produjo de 1815 a 1825 el romanticismo de Chateaubriand, de Lammenais y de Maistre. Esto se irá por donde ha venido, lo juro por mis entrañas de Galo.

(71). **D'enonciation aux cours royales relativement au système religieux et politique signalé dans le Mémoire à consulter** (1826), p. LXIII-LXIV.

(72). "Se operó un inmenso cambio, sobre todo en la juventud, a la que el miedo a un despotismo que parecía querer apoyarse en la religión, empujó hacia la filosofía del siglo XVIII... El gobierno... favoreció las misiones imponiéndoles siempre un carácter político y por tanto peligroso para la religión. (En 1830) las cruces de misión plantadas en los últimos tiempos fueron abadidas porque tenían flores de lís en las extremidades, y porque los misioneros habían mezclado a menudo en sus predicaciones temas de pura política..." (En Lammenais, **Affaire de Rome; Oeuvres**, t. 12, p. 40, 41, 51). Lammenais olvida ciertamente que él había protestado en 1820 contra "las invectivas que se prodigan a los misioneros, verdaderos soldados de la realeza y del altar". **Sur les causes de la haine qu'inspire a certains hommes la réligion catholique (Oeuvres,** t. 8, p. 173). Cf. GERBET et MONTALEMBERT, en **L'avenir,** 17 de enero y 21 de febrero de 1831. **(Mélangés cotholiques,** t. 1, p. 182-184 y 356).

(73). **Des maux de l'Eglise:** "El clero, por un error funesto, abrazó la causa del absolutismo, se la bautizó con el nombre de legitimidad, resonó en todos los púlpitos, circuló por todos los confesionarios, se organizaron misiones para predicar la legitimidad; Se la cantó al pie de los altares, se profanó con sus emblemas la augusta simplicidad de la cruz... ¿Quién se asombraría de la reacción que produjeran tantos motivos irritantes?..." **(Oeuvres,** t. 12, p. 264 y 266). Sobre los resultados de la política religiosa que precedió a 1830, ver también la larga carta de Tocqueville a Lord Radnor, mayo de 1835

(**Oeuvres complètes**, t. 6, p. 41-48). Sobre las "misiones": D'Eckstein en **Le catholique**, t. 3, p. 320 y ss.; Cf. A. Nettement, **Sou-Memoires de l'ablé Liantart, semeillis et mis en ordre par l'allé A. denys**, t. 1 (1844). **Le trone et l'Autel**, p. 349: "¡Ved los prodigios que han hecho los misioneros...! ¡Cómo ganan para el rey a los hombres de cualquier opinión..."

(74). 18 de febrero 1827 y 1 de abril 1828. ENRI GUI-

(75). Citado por Guillaumin, loc. cit.

LLEMIN, **Lamartine, l'homme et l'oeuvre**, p. 99.

(76). ¿Quién me asegura, escribe en **Révolution sociale**, p. 201, que en la inmensa razzia que ha seguido al 2 de diciembre, el crimen de falta de devoción no ha sido para muchos ciudadanos la causa primera de deportación y destierro?" A Guillemin, 22 de enero 55: "No es un gobierno napoleónico lo que tenemos, es un gobierno eclesiástico y reaccionario, esta es la realidad". (T. 6, p. 119). Cf.Desjardins, t. 2, p. 274-275.

(77). Y hacia fin de año: "Clero. El reina en este momento por la gracia de S. M. Napoleón III. El sistema es reconocido; embrutecer la raza francesa por la tiranía, los placeres, la ignorancia y la superstición". En este período Proudhon lee **l'Univers**, que le hace reaccionar violentamente.

(78). El incidente se cuenta y comenta en **Justice**, t. 3, p. 202-211. Cf. a Solieres, 9 de mayo 55: "...Se dice que yo había suprimido la primera edición de mi opúsculo linguístico a causa de los pasajes favorables a la Biblia. (T. 19, p. 356). **Majorats litteraires** (t. 16, p. 30-31, nota).

(79). A Tissot, 28 de febrero 42: "He escapado de buena... He podido ver por los manejos del clero, que no se le ofende inútilmente en sus pretensiones... Este proceso me ha aclarado... la alianza del clero con el nuevo poder; su influencia creciente en los negocios, su mala voluntad y su irremediable incapacidad. Ahora pienso como Vd. que sería una tontería tener en cuenta las simplezas católicas e **indulgenciadas** por la mediocre ventaja de no afligir a algunas buenas gentes; y me dispongo a hacerles una guerra fuerte y en regla". (T. 2, p. 16-17). Y ya el 22 de diciembre del 39, a Bergmann, a propósito de **Célébration du dimanche**: "Los devotos tocan alarma... Me llegan noticias de que en Besançon el clero ha detenido la venta de mi folleto". (T. 1, p. 171).

(80). T. 4, p. 69 y 238.

(81). A Maurice, 1 de enero 53, (t. 5, p. 132). A Mathey, 29 de diciembre 52: ...efecto de la influencia oculta de los jesuitas que temo, me seguirá los pasos, y clamará contra todas mis publicaciones" (p. 129). A Maguet, 1 de enero 53 (p. 135). A Madier-Montjau, misma fecha (p. 143). A Mathey, 13 de enero: "En el clero, como me ha dicho formalmente el príncipe Napoleón, quien ha conseguido que se me niegue la autorización para la revista" (p. 169).

(82). T. 5, p. 170. A Maurice: "El clero ha recomendado calurosamente a la parte contraria". A Maguet: "La defensa ha durado tres días; la sala estaba llena de curas; era una buena

ocasión para hacerme perder una causa justa y forzar la circulación de un trabajo lleno de errores, pero en el que se pretende que hay pasajes favorables a ciertos mitos bíblicos que he refutado hace tiempo". A Mathey: "El clero me ha hecho perder el proceso" (p. 131, 136, 169).

(83). T. 6, p. 111. Véase también la carta a Guillemin, 22 de enero 55 (t. 6, p. 119).

(84). Este Mirecourt, cuyo verdadero nombre era Jacquet, es el mismo que hizo por la misma época una biografía de Louis Veuillot, injuriosa para su madre; Cf. VEUILLOT, **Le biographe Mirecourt et son ami Laveran** (febrero de 1856); en **Mélanges**... 2.ª serie, t. 2, p. 515-521). También en este asunto hay una intervención episcopal. Monseñor Dupanloup tuvo que intervenir para hacer cesar la publicación del folleto en un periódico de Osleans, cuyo director pensaba hacer así la corte al obispo. En 1857 Mirecourt perdió un proceso promovido por motivos análogos por Mirès y Boçage.

(85). Edición de 1870, p. 13-14.

(86). **Lettres a M. P.-J. Proudhon en rèponse à son livre de la Justice** (1858). Una segunda parte para la cual el autor dice haberse hecho ayudar por un tal Gilbert, pretende ser "filosófica y científica".

(87). **Quelque notes sur l'ouvrage de M. Proudhon** (1859), (p. 445-446: "Como el señor Mirecourt, por sus últimos procesos, por las condenas que ha sufrido, por el carácter que ha dado a sus últimos escritos, ha comprometido su crédito ante la opinión pública y ha dado la impresión de ser un hombre que no respeta la vida privada y que la trata con demasiada frecuencia sin justicia, que no guarda medida, etc...

(88). A Mathey, 25 de mayo 55: "Acaba de aparecer una biografía sobre mí, de un señor Mirecourt, en relación con nuestro arzobispo, que le ha proporcionado los datos", (t. 6, p. 171-172). El mismo día la misma noticia a Darimon (p. 173).

(89). A Dufraisse, 28 de octubre 57 (t. 7, p. 294). **Justice** (t. 2, p. 294). El dirá bien en **Justice,** t. 4, p. 346: "He meditado largo tiempo lo que hoy llevo a efecto"; sin embargo hay razones para pensar que el tono de la obra hubiera sido otro si otra hubiera sido la circunstancia.

(90). A Edmond, 1 de junio 55 (t. 6, p. 175-177). A Bouteville, 5 de septiembre: "Mi libro a Beaumont, como Vd. dice, está casi hecho" (p. 240).

(91). **Justice** (t. 4, p. 440). Del mismo cardenal Mathieu reconoce que "mientras Mirecourt sólo pensaba en sacar dinero del escándalo, el arzobispo de Besançon, no lo olvidemos, imaginaba hacer una obra pía" (t. 1, p. 337).

(92). A M. y Mme. X., 16 de julio 58 (t. 8, p. 97).

(93). **Justice,** t. 3, p. 212. A Salières, 9 de mayo 56 (t. 10, p. 355-357).

(94). Droz, **P.-J. Proudhon,** p. 237.

(95). **Justice,** t. 3, p. 476. A Muiron (t. 1, p. 15).

(96). **Justice,** t. 4, p. 445.

(97). A Chaudey, 18 de junio 59, sobre Edmond About: "Al pensamiento de About le falta altura; firmaría gustosamente **Ecr. l'inf;** lo que quiere decir que imita a Voltaire; no lo continúa. La filosofía moderna ha elevado a la Iglesia por encima del panfleto y del ridículo... Una crítica del papado debe ser más que nunca crítica de toda la sociedad; otra cosa es mentira, pequeñez de espíritu y falta de genio" (t. 9, p. 103).

(98). Cf. J. Michel, op. cit., p. 475-476; y todavía: "Yo no sé qué de degradado que no tiene nombre", "Exhalación impura de todas las corrupciones reunidas", etc.

(99). Op. cit. p. 432-433.

(100). A Dufraisse, 28 de octubre 57 (t. 7, p. 294).

(101). A Darimon, 14 de febrero 57 (t. 7, p. 218).

(102). A Larramat, 3 de noviembre 57 (t. 7, p. 296). Cf. a M., 4 de noviembre (p. 298-302) y a Beslay, 13 de noviembre (p. 304).

(103). **Justice poursuivie (Oeuvres,** t. 20, 1868), p. 129.

(104). Así en su crítica de la legislación monástica **Justice,** t. 2, p. 26-30. A fuerza de incomprensión, Proudhon cae aquí en el absurdo. La cosa le sucede más de una vez.

(105). Cf. **Justice,** t. 2, p. 40-53.

(106). A Madier-Montjau, 8 de junio 62: "Cuando veo a los liberales votar leyes de restricción contra la libertad de los predicadores, y esto a las puertas del imperio, sin motivos, por hacer una violencia a la Iglesia, pierdo toda confianza en la burguesía belga" (t. 12, p. 117).

(107). En 1860 se abstiene "aunque la tentación fuera grande" de enrolarse en la guerra que el gobierno imperial sostiene entonces contra el episcopado: **La fédération et l'unité en Italie,** p. 103. En 1861 no quiere detenerse en el anticlericalismo: "Dejar, dice, a los doctrinarios y a los jesuitas", "es a las masas a las que hay que pinchar hoy, es el partido liberal quien necesita sentir la espuela, es a la sociedad a la que hay que marcar con el hierro al rojo" (a Demoulin, 17 de septiembre; t. 11, p. 193); "no es a los clérigos a quienes Vd. tiene que dirigir sus lecciones, sus sarcasmos; es a los revolucionarios degenerados" (p. 194). Escribirá a Morand, el 4 de marzo 63: "Después de treinta años, he adquirido la costumbre de defender las causas abandonadas" (t. 12, p. 333).

(108). A Edmond, 18 de octubre 52 (t. 5, p. 66).

(109). Cf. **Confessions,** p. 12.

(110). **Justice,** t. 4, p. 419. **Confessions,** p. 133: "El concordato de 1802 no fue, aunque se haya afirmado, un hecho de reacción consular; fue una simple reparación exigida por la inmensa mayoría del pueblo después de las inútiles exibiciones de Hubert y Robespierre".

(111). **Programme révolutionnaire,** 5.°, los cultos (p. 331-332). **Justice,** t. 4, p. 441. A Dalarageaz, 15 de noviembre 61 (t. 11, p. 281-282).

(112). **Dimanche,** p. 476.

(113). **Justice,** t. 4, p. 494-495: "Si se quiere evitar una recaída deplorable en el miticismo y en la superstición, el me-

dio más eficaz es conservar, en tanto que los principios de la Revolución lo permitan, el ministerio eclesiástico... En Francia, no obstante la filosofía del siglo XVIII, el catolicismo se ha mantenido más allá de la revolución y no ha recibido su primera conmoción (hablo siempre de masas) hasta 1830... A partir de esta época el libertinaje ha ido creciendo y las costumbres se han hundido con la fe. Innovadores de todas clases se han puesto a hablar de culto nuevo, de misterios, de milagros: en este momento el favor es para las manifestaciones medianímicas. Creo pues que sería una ventaja real para la instrucción y la moralización del pueblo, conservar, en los términos y las condiciones indicadas en el texto, el simbolismo cristiano". (Nota N).

(114). **Confessions,** p. 112-113.

(115). **La fédération et l'unité en Italie,** p. 162: "En 1793 intentamos abolir el catolicismo por la proscripción y la guillotina; la tempestad religiosa sólo sirvió, al depurar el clero, para dar más fuerza a la Iglesia. Nunca jamás se había levantado tan floreciente como se la vio el consulado. Treinta años antes, Voltaire la había declarado **Infame:** fue el mismo Voltaire y su escuela los que fueron declarados libertinos. Gracias a las licencias de sus adversarios, la Iglesia se apoderó de la bandera de la moral, que nadie desde entonces, ni la democracia, ni la filosofía, ni los sansimonianos y partidarios de la doctrina de Fourier han sabido arrebatarle. En 1848 todos le hemos rendido homenaje y le hemos tendido la mano. Todo lo que podemos hacer hoy es reconquistar, por el desarrollo de nuestros principios, por la práctica de la libertad y la moral, el terreno que nos han hecho perder Voltaire, el Terror y nuestros innumerables abortos. Cualquier otra conducta nos situaría fuera del derecho, fuera de la ciencia, y en consecuencia fuera de la política".

(116). El 16 de mayo del 41 escribía a Ackermann: He hecho una crítica muy viva de la filosofía de Lammenais... Se diga lo que se diga de este hombre, responderé siempre que no me gustan los apóstatas. El podía cambiar de opinión, pero no debió nunca hacer la guerra a sus hermanos en el sacerdocio ni al cristianismo, pues ya no se trata de atacar sino de profundizar" (t. 1, p. 333). Al mismo, 15 de noviembre 40: "Lammenais es una de las plagas de Francia; su filosofía está hecha de abstracciones robespierristas" (p. 255), etc. Sobre Lammenais véase también, por ejemplo: **Second mémoire sur la propiété,** p. 135-142; a Micaud, 18 de julio 41 (t. 6, p. 311); 3 de abril 47 (t. 6, p. 362-363); y en **Création de l'ordre,** p. 59-61, el pastiche de su estilo.

(117). **Justice,** t. 2 ,p. 135.

(118). **Justice,** t. 3, p. 477. Estas son casi las palabras de Peguy en **Notre Jeunesse.**

(119). A Bonnon, 5 de mayo 62 (t. 12, p. 71).

(120). A Muiron (t. 1, p. 15). Y en su Carnet de 1847: "El pueblo conserva el espíritu cristiano que los curas aban-

donan por las ceremonias exteriores y las frases de una hipócrita filantropía".

(121). Carnet de 1843-45: "No cesaremos nunca, dirá Pío XI en la encíclica **Quadragesimo anno,** de estigmatizar a estos hombres que son causa de que la Iglesia haya podido dar la impresión y verse acusada de tomar partido por los ricos y de no tener ningún sentimiento de piedad por las necesidades y las penas de los que se encuentran desheredados de su parte de bienestar en esta vida".

(122). Hay también algunas sátiras que no están carentes de verdad. Así, **Création de l'ordre,** p. 62, a propósito de algunos sacerdotes (Lacordére, Genonde, Monseñor Affre), o de algunos sacerdotes apóstatas (Lamennais, Chatel, Constant, Pillot): "Acostumbrados a las figuras y a la pompa de los libros hebreos, toman por grandeza de ideas la exaltación de sus sentimiento; porque se emocionan vivamente, se imaginan que su inteligencia es grande y siempre ,después de magníficas oraciones, caen sin ideas en la atonía y la impotencia.

(123). **Dimanche,** p. 43-44.

(124). **Révolution sociale,** p. 111-112. Ya en su Carnet en 1850: "Los jesuítas han introducido demasiadas diversiones en la religión". "Ved sobre todo sus cofradías, sus devociones, sus imágenes de la Virgen y todas las dulzuras de una piedad que no es sino una forma de voluptuosidad epicúrea".

(125). T. 2, p. 121. Ya al mismo, el 4 de agosto 43 (p. 88).

(126). 2 de enero 45 (t. 2, p. 170). En 1853 al liquidar su imprenta, debe enviar la edición sin vender al "tendero". A Eugenio de Moncie, 9 de octubre 64 (t. 14, p. 58).

(127). **Lettres a Stuart Mill,** p. 216 (23 de diciembre 43).

(128). **Création de l'ordre,** p. 44-45.

(129). El Evangelio había sido su primera lectura. A los diez años, dice, no había leído más que "el Evangelio y los cuatro hijos de Aymón".

(130). **Jésus,** p. 110.

(131). **Qu'est-ce que la propriété,** p. 334. Notemos aquí la influencia paradógica ejercida por Proudhon sobre el evangelismo de Tolstoi: ejemplo a pedir de boca para mostrar que uno no puede siempre responder de sus discípulos. Se sabe también que por una parte de su "filosofía" así como por el título mismo **La guerra y la paz** de Tolstoi, procede de **La guerre et la paix** de Proudhon. Cf. NICOLAS BRIAN-CHANINOV, **La guerra y la paz de Leon Tolstoi,** p. 20, 25 y 128.

(132). **L'avenir de la science,** p. 474 y 475.

(133). 1 de agosto 1848. **Nouvelles lettres intimes** (1923), p. 226. **En Marc-Auréle,** cediendo a su gusto por las comparaciones anacrónicas, escribía a propósito de Epifanio, hijo de Carpocrato: "Su libro **sur la Justice** fue muy alabado; lo que se ha conservado hasta nosotros es de una dialéctica sofística y cerrada que recuerda a Proudhon y a los socialistas de nuestros días" (p. 124).

(134). **Justice,** t. 3, p. 231-232.

(135). **Jésus,** p. 86-87. El sentimiento de Proudhon fren-

te a las hipocresías de Renan hace pensar en el de Nietzsche. Este expresará su disgusto por esa especie de sabios, "medio curas, medio sátiros, perfumados a lo Renan"; colocará a Renan entre "los eunucos lúbricos de la historia" (**Genealogía de la moral**). En uno de sus últimos Cuadernos, escribía: "Defendámonos del conocimiento de hombres como los Saint-Beuve y los Renan, de esta manera de auscultar y olisquear las almas, que practican estos gozadores intelectuales sin espina dorsal". Cf. CHARLES ANDLER, **Nietzsche et l'histoire da la civilization**, en la **Revue de Métaphisique et de morale**, 1928, p. 167.

(136). A J. Buzon, 9 de julio 63 (t. 13, p. 112-113). A Bergmann, 15 de febrero 64 (t. 13, p. 238).

(137). **Jésus**, p. 91-92. En la misma colección, p. 298: "El ha degradado la persona de Jesús; y p. 317-320, contra el "idealismo" de Renan.

II PROUDHON TEOLOGO

(1). **Matériaux d'une théorie du prolétariat**, p. 241, nota 1.

(2). SOREL nos ofrece, también a propósito de Proudhon, otro ejemplo de estos juicios cuando escribe, op. cit, p. 416, que él fue "el único gran filósofo que ha tenido Francia en el siglo XIX".

(3). Cf. ANDRE ROUSSEAUX, **Proudhon et nous, loc. int.**: "Este furibundo anticlerical es un teólogo no satisfecho".

(4). Escribe un día a su amigo Buzon: "Me desagrado a mí mismo cuando leo a Vd. y comparo a sus destellos, a este fuego de artificio que nunca decae, las pesadeces forzadas de mi triste dialéctica. 11 de marzo 64 (t. 13, p. 267).

(5). Cf. **Correspondance**, t. 9, p. 233; t. 10, p. 114, 230, 235.

(6). A Ackermann, 20 de septiembre 43: "La literatura se rehace; las exageraciones románticas decrecen todos los días" (t. 2, p. 103).

(7). **Justice**, t. 3, p. 594 a 627. En este culto por Virgilio, Claudel coincidirá con Proudhon: cf. los fragmentos reunidos por A. Blanchet en PAUL CLAUDEL, **Pages de prose**, p. 145-146.

(8). T. 7, p. 138.

(9). En 1839 proyecta ir a pasar un año a Estrasburgo donde escuchará "al único filósofo que tiene hoy Francia, el padre Bautain" (A Pérennès, 13 de marzo 39; t. 1, p. 104-105).

(10). Proudhon profesa la más viva admiración por el catolicismo del gran siglo. **Majorats littéraires** (t. 16), p. 87: "Bajo la pluma de los Bossuet, los Fenelon, los Fleury, los Arnaud, los Pascal, los Bourdaloue, Dom Calmet, el cristianismo adquirió una racionalidad, un esplendor que no había tenido nunca, ni siquiera en tiempos de San Agustín y San Pablo. Filosofía, ciencias exactas y naturales, poesía, elocuencia, sir-

vieron a esta transfiguración cristiana. Entonces se sentía orgullo y alegría de profesar el Evangelio: podía decirse que el creyente tenía consigo la razón divina y la humana; El cristianismo fue más que una fe: fue el sistema del mundo, del hombre y de Dios".

(11). **Lettre a M. Blanqui,** p. 52: "Bossuet es admirable mientras describe. Pero el celoso historiador quiere remontarse a las causas y su filosofía cae en falta. **Justice,** t. 3, p. 629: "Pero nos queda tu gran estilo, tu forma incomparable, como los punzones y las matrices de Gutemberg".

(12). Véase por ejemplo, **Création de l'ordre,** p. 101-102. Un resumen teológico siguiendo a Bossuet, Fenelón, Bergier, la Luzerne, Fraissionous, etc. Conoce al padre Hardouin: **Justice,** t. 3, p. 599. Sobre las primeras lecturas de Proudhon: AUGÉ-LARIBÉ, Introduction a la **Pensión Suard,** p. 3.

(13). A Maurice, 24 de marzo 39: "Hilvano de vez en cuando un artículo para la enciclopedia católica de M. Parent-Desbarres" (t. 1, p. 106). A Huguenet, 30 de junio: "Hilvano artículos todos los días para Parent-Desbarres a setenta francos la hoja (p. 134).

(14). A Maurice, 18 de agosto 39: "Parent-Desbarres suspende la impresión de su enciclopedia católica y yo me quedo sin cobrar todos los artículos que he suministrado" (t. 1, p. 148). No se dejará coger para recomendar semejante tarea: a Bergmann, 1 de enero 41: "Un librero me ha ofrecido dos mil francos para trabajar en una enciclopedia católica, pero pedía ocho folios in cuarto al mes, más la revisión de todos los manuscritos y la lectura de las pruebas, lo que suponía poseer una ciencia universal y quince horas de trabajo diario. Lo he rechazado. Por otra parte, el hombre me ha engañado ya una vez y no me inspira ninguna confianza" (t. 1, p. 261, 262).

(15). Al padre X., 22 de junio 39 (t. 4, p. 345-352).

(16). A Saint-Beuve, 25 de abril 60 (t. 10, p. 28-29).

(17). T. 1, p. 2.

(18). A Pérennès, 9 de diciembre 38 (t. 1, p. 70).

(19). **Justice,** t. 1, p. 412.

(20). A Pierre Leroux, 14 de diciembre 49: "Cuando Vd. quiera, mi querido Pierre Leroux, le haré un sermón sobre Dios, su espíritu y su verbo para hacer llorar a todas las literatas del socialismo y sus porteras. Yo sé manejar este instrumento tan bien como Vd. o Lamartine. Pero permita que no mezcle, etc... Este abuso de religiosidad es una de las mistificaciones de nuestro época y al socialismo le corresponde purgar de ella a la literatura y a la prensa" (t. 14, p. 291-292).

(21). **Confessions,** 1849, p. 61. Este texto es citado por Donoso Cortes al principio de su **ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo.**

(22). **Propiété,** p. 146: **"La semilla del Hijo del Hombre,** sembrada en corazones idólatras, sólo produjo una mitología cuasi poética e innumerables discordias. En lugar de vincularse a las consecuencias prácticas de los principios de moral

y gobierno que la **palabra de Dios** había planteado, se dedicó a especulaciones sobre su nacimiento, su origen, su persona y sus acciones; se epilogó sobre sus parábolas y del conflicto de las opiniones más extravagantes sobre cuestiones insolubles, sobre textos que no se entendían, nació la **teología**, ciencia que se puede definir como la de lo infinitamente absurdo". Se puede comparar la controversia desarrollada por Lessing y Herbert entre el **Evangelium Christi** y el **Evangelium de Christo.**

(23). **Création de l'ordre,** p. 55.

(24). **Justice,** t. 3, p. 201. El añade, lo cual no es inútil para hacer entender su género de teología: "Al deseo de penetrar en los ritos religiosos debo el haber aprendido lo poco que sé".

(25). **Justice,** filosofía popular (t. 1, p. 283).

(26). Algunos años antes, Astier había sido maestro de Gerbet.

(27). A Tissot, 10 de octubre 40: "Nunca he visto nada más lamentable, más inicuo, más brutal que este artículo del padre Doney (en la **Revue des deux Bourgognes**) sobre el método filosófico y el método católico. He expresado claramente mi opinión sobre él, lo que parece que ha escandalizado a las gentes... Valor, filósofo; Vd. pega fuerte y bien, puesto que los teólogos se enfadan" (t. 1, p. 232). Cf. **Justice,** t. 3, p. 45.

(28). A Bergmann, 31 de enero 41 (t. 1, p. 296).

(29). A Darimon, 21 de agosto 50 (t. 3, p. 338). En una carta dirigida a Ackermann desde Besançon el 20 de agosto de 1838 habla también del padre Dartois, manifestándose muy satisfecho de su hospitalidad, diciendo que le ha encontrado muy superior a su reputación y agradeciéndole a su amigo el haberle "procurado un conocimiento tan agradable". (T. 1, p. 55).

(30). Cf. t. 11, p. 11 y 265. Fue uno de los amigos designados por Proudhon para formar el consejo al cual confió la ejecución de sus últimas voluntades. Formaba parte con Bourgés, Boutteville y Neveu de un pequeño grupo particularmente querido. A Neveu, 6 de enero 62 (t. 11, p. 323); a Bourgés, 31 de diciembre 60 (t. 10, p. 377).

(31). **Pension Suard,** p. 11. En casa de los Gauthier, Proudhon trabajaba también en la reedición de la famosa **Histoire du peuple de Dieu** de BERRUYER.

(32). **Justice,** t. 2, p. 23-25 y 30.

(33). Así parece decirlo M. GUY-GRAND, **Justice,** t. 1, p. 34.

(34). Hubo una 5.ª edición, expurgada una vez más y completada, por Lafort en Lille; después una sexta, la de Pierrot y Migne (1850).

(35). **Justice,** t. 2, p. 17.

(36). p. ej., **Justice,** t. 1, p. 319, 320; t. 2, p. 192-193.

(37). **Justice,** t. 2, p. 192. Notas y aclaraciones (t. 3, p. 285) "este honrado Bergier".

(38). **Justice,** t. 3, p. 192.

(39). Título de una obra de Lamennais (1826).

(40). **Misère,** t. 1, p. 368-369; **Justice,** t. 1, p. 455-460; cf. p. 382-383.

(41). **Misère,** t. 1, p. 371-372.

(42). **Misère,** t. 1, p. 374, etc. Sobre el jansenismo y el quietismo: **Justice,** t. 3, p. 456-459.

(43). **Création de l'ordre,** p. 251 (nota de la 2.ª edición).

(44). **Justice,** t. 2, p. 191.

(45). Cf. **Justicie,** t. 3, p. 203. "Para (la Biblia), tal como la han explicado Bonald y la caterva de apologistas, es el mismo Verbo eterno quien comunica el primero la palabra al primer hombre..." Sobre José de Maistre: **Création de l'ordre,** p. 49-51. Sobre el **Essai** de Lammenais: ibid., p. 62. Cf. el apóstrofo a Bossuet en **Justice,** t. 3, p. 629: "Tú subsistes, tú vives, en tanto que los Chateaubriand, los de Maistre, los Bonald sólo tienen valor por la Revolución, a la que rubrican contradiciéndola".

(46). **Dimanche,** prefacio, p. 32.

(47). A Pérennès, 21 de febrero 38 (t. 1, p. 41). El quisiera hacer una "filosofía del lenguaje" y medita una gran obra cuyo título sería "Investigaciones sobre la Revolución, o filosofía para servir de introducción a la historia universal" (ibid. p. 42-43).

(48). **Pension Suard,** in fine.

(49). **Deuxième lettre,** 1 (**Oeuvres,** t. XX, 1868, p. 86-88). Cf. Lammenais, **Essai sur l'indifférence,** t. 2, prefacio etc.

(50). **Création de l'ordre,** p. 57. (Proudhon cita a Curvier, Buckland,, Wiseman y a la **Bible vengée** de Ducloct); cf., p. 155: "Se conocen las infructuosas tentativas hechas en estos últimos tiempos para poner de acuerdo las jornadas o épocas cosmogónicas de Moisés con los descubrimientos de la geología..."

(51). **Justice,** t. 3, p. 216-219.

(52). Loc. cit. P. 229. Cf. p. 17-19.

(53). Cf. RENAN, **Souvenirs d'enfance et de jeunesse,** donde hace a toda la fe católica solidaria de la autenticidad de Daniel o de hechos análogos.

(54). **Justice,** t. 3, p. 219-220. Para otro ejemplo de este integrismo, p. 440.

(55). Loc. cit., p. 229-230: "Después de todo, el hombre de fe que, como Bautin Lacordaire, Félix, Ravignan, da un paso hacia la ciencia, prueba ya su buen deseo; apenas si se le puede reprochar el conflicto del cual es a la vez la causa y la víctima. La fe es tan fuerte en su corazón que no le permite darse cuenta de la indignidad de sus sofismas".

(56). **De Civitate Dei,** 1. 14, c. 9. Agustín añade: **aut quia stupidum, ideo sanum.**

(57). A Muiron (t. 1, p. 14).

(58). **Justice,** discurso preliminar (t. 1, p. 273).

(59). **Justice,** notas y aclaraciones (t. 3, p. 123).

(60). **Justice,** t. 4, p. 353. Ha expresado a menudo su des-

precio por la escuela eclesiástica; por ejemplo, en una carta a Pérennès, 13 de marzo 39 (t. 1, p. 102).

(61). **Justice,** notas y aclaraciones (t. 1, p. 438, 441, 445).

(62). **Misère,** t. 1, p. 369. **Justice,** pasión. El protestantismo, en virtud de su principio, tiende necesariamente al deísmo". **France et Rhin,** nueva edición 1868, p. 111: "Catolicismo-Protestantismo; es absurdo oponerlos. El protestantismo es una secta, una inconsecuencia en su principio; hoy, una pura hipocresía"; etc.

(63). Así en **Fédération,** p. 22: "El protestantismo está muerto: sólo los hacinadores germánicos pueden decirse cristianos negando la autoridad de la Iglesia y la divinidad de Cristo". A Ferrari, 7 de noviembre 59: "Yo creo que el protestantismo, pedante, hipócrita, antipoético, iconoclasta, causa horror al espíritu italiano (t. 9, p. 222).

(64). **Majorats litteraires** (t. 16, p. 43): "No conozco vergüenza mayor para una época que este horror del libre examen, que traiciona tanto el respeto a las instituciones como la hipocresía de las conciencias".

(65). **Justice,** t. 3, p. 633 y 634

(66). **Confessions,** cf. 360.

(67). **Justice,** t. 3, p. 228-229: "Los galicanos reclaman contra las "invenciones" y las "supersticiones" ultramontanas": "¿Se puede ser más idiota? Disputas así podían comprenderse hace dieciocho siglos... ¡Las libertades del galicanismo! ¡La tradición de los concordatos! ¡Como si el pueblo fuera a ganar algo con que su párroco fuera el hombre del prefecto en lugar de ser el hombre del obispo!".

(68). Cf.**Le drame de l'humanisme athée,** 2.ª parte.

(69). **Justice,** t. 4, p. 477.

(70). Cf.**Contrat social,** 1.4 c. 8. P. M. MASSON, **La religión de Jean Jacques Rousseau,** t. 2, cap. 5, p. 178-204. A esta misma tradición se sujetaba CHARLES MAURRAS cuando deploraba en **Anthinéa,** p. 60, "la molesta escisión ocurrida en la era cristiana entre el orden religioso y el civil".

(71). **La fédération et l'unité en Italie** (1862), p. 97. Cf. p. 21: "La separación de lo espiritual y lo temporal, examinada en el fondo, se reduce en teoría a un absurdo y en la práctica a una hipocresía". **Justice,** t. 4, p. 400-401, y 409. Reuniendo las dos potencias, la Revolución debe poner fin a esta situación violenta.

(72). **Dimanche,** p. 46-47.

(73). **Justice,** t. 4, p. 366. Esta teología nos ayuda a comprender mejor la actitud de Proudhon respeto al clero. En **Création de l'ordre** considera extraña la condición de los sacerdotes que "son funcionarios asalariados pero no funcionarios públicos" y quiere que se intente con prudencia "hacer entrar a la Iglesia en el Estado" (p. 375-376).

(74). G. GUY-GRAND. **Justice,** t. 1, p. 26. Así mismo, H. MOISSEY, **Guerre et Paix** p. 72; LUCIEN MAURY, **La pensée vivante de Proudhon,** t. 1, p. 100; J. L. PUECH, **Pornocratie,**

p. 304 y **Justice,** t. 4, p. 94, nota. Hay en ello algo de exageración.

(75). T. 8, p. 135.

(76). **Confessions,** p. 173. Cf. MOISSEY, **Guerre et Paix,** p. 68: "Su concepción del derecho se basa en la legislación mosáica. En sus primeros escritos da de ella una interpretación casi literal que después se fundirá sin disolverse con las aportaciones de otras fuentes". Se encuentran también en sus obras ciertos elementos de una "política sacada de las Escrituras". Así **Justice,** t. 4, p. 488 y 490.

(77). T. 2, p. 58-59. Cf. a Antoine Gauthier, 5 de julio (p. 54).

(78). P. 203-229. El artículo se reproduce en **Oeuvres,** t. 2 (1868), p. 273-306.

(79). **Oeuvres,** t. 2, p. 279-282. **Majorats litteraires,** (t. 16, p. 26): "La Biblia, al pasar de los israelitas a los cristianos ha sido, por así decir, disfrazada".

(80). A Bergmann, 12 de mayo 44 (t. 2, p. 127).

(81). A Mathey, 13 de enero 53 (t. 5, p. 170).

(82). 22 de diciembre 53 (t. 5, p. 300).

(83). **Justice,** t. 4, p. 354-362: "La gloria, en hebreo, no se relata: se despliega como una capa, se desenrolla como un pergamino: así lo ha comprendido perfectamente el autor del **Apocalipsis** cuando, para pintar la desaparición del cielo, dice que fue enrollado como un libro. Es la palabra misma del salmista **me-saphirm,** cuyo radical es **sepher,** volumen (¿esfera?) la que ha proporcionado esta comparación al escritor cristiano". (P. 357-368).

(84). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 136).

(85). A Bergmann, 23 de abril 61 (t. 11, p. 27 y 28. Sin embargo a Strauss debe esta idea de la que una gran parte de los hechos evangélicos están sacados del antiguo testamento.

(86). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 135-136).

(87). 17 de noviembre 63 (t. 13, p. 171-172).

(88). 25 de febrero 58 (t. 7, p. 332).

(89). A Defontaine, 29 de julio 63 (t. 13, p. 125).

(90). 9 de julio 63 (t. 13, p. 112 y 113).

(91). A Buzon, 9 de julio 63 (t. 13, p. 113).

(92). A Defontaine, 29 de julio 63 (t. 13, p. 126).

(93). A Maurice, 29 de julio 63 (t. 13, p. 122).

(94). A Buzon, 9 de julio 63 (t. 13, p. 113).

(95). De forma más paradógicas todavía, había dicho en **Création de l'ordre,** p. 53: "En cuanto a Jesús, su papel de destructor de la religión no es equívoco".

(96). Loc. cit., p. 112-113.

(97). **Toast à la Révolution (Le peuple,** 17 de octubre de 1848).

(98). Así FRIEDRICH HEILER, **La prière.**

(99). Cf. **Toast à la Révolution:** "La revolución, hace dieciocho siglos, se llamaba **el Evangelio,** la buena nueva. Su dogma fundamental era la Unidad de Dios; su divisa la igualdad de todos los hombres ante Dios... El cristianismo creó el de-

recho de gentes, la fraternidad de las naciones; en razón de su dogma y de su divisa, fueron abolidas simultáneamente la idolatría y la esclavitud", etc.

(100). **Jésus**, p. 51, 111, 159, etc; cf. p. 132, 136, 242, 273-274.

(101). A Maurice, 29 de julio 63 (t. 13, p. 122).

(102). A Bergmann, 23 de abril 61 (t. 11, p. 28). Sus reflexiones se dirigen otra vez contra los mitólogos. En la misma carta, Proudhon escribe: "En mi opinión, la mitología o teología cristiana ha sido el producto de los escritos evangélicos no los escritos evangélicos el producto de la teología cristiana".

(103). Cf. **Bible annotée, nouveau Testament, actes** (1867) p. 298: "La historia eclesiástica disimula y disfraza el verdadero carácter de esta época, esas miriadas de evangelizadores que se jactaban de poseer la verdad, que se excomulgaban los unos a los otros y cuyos testimonios se destruían. Sin duda le interesa al catolicismo mantener en sus estrechos cauces a la corriente cristiana. Pero la historia, que no tiene por qué ser igualmente fraudulenta, dice que el cristianismo fue una verdadera subversión general de los espíritus, una anarquía completa, una agitación extraordinaria donde cada cual aportaba sus sueños y se esforzaba en hacerlos pasar por revelación". Cf. p. 324.

(104). **Jésus**, p. 114, etc.

(105). **Césarisme et christianisme**, t. 1, p. 121.

(106). Op. cit., t. 1, p. 119, 121, 128.

(107). **Jésus**, p. 261.

(108). **Jésus**, p. 130-131 y 142-143. El Pensamiento de Proudhon queda no obstante más acá que el de Bergson.

(109). A Bergmann, 15 de julio 54: "He pensado que mi "Universo" podría hacerte reir, pero que mi erudición te edificaría muy poco; te pido perdón por haber hablado de linguística, cuando entiendo de ello menos que nunca. etc." (t. 6, p. 54).

(110). A Bergmann, 15 de febrero 64 (t. 13, p. 238).

(111). **Justice**, t. 3, p. 599).

(112). **Bible annotée, Nouveau Testament**, t. 2, p. 422; y sobre 2 Cor. 6, 14. Habla del "galimatias" del cuarto Evangelio y dice: "Siempre he sentido que este Evangelio haya sido puesto entre los libros canónicos" (p. 375).

(113). **Jésus**, p. 156.

(114). **Bible annotée, nouveau Testament**, t. 2. Sobre diversos pasajes de la epístola a los romanos y también: "Solución mística de un problema puramente psíquico, inaceptable".

(115). **Justice**, t. 4, p. 84.

(116). Op. cit. p. 242. Sobre Galat., 3, 27: "**Christum induistis.** ¡Qué fuerza de expresión! El cristianismo ha tenido dos grandes escritores en sus orígenes, Jesús y Pablo. Después de ellos hay que llegar hasta Bossuet".

(117). Op. cit. Sobre el gran texto de 1 Cor. 1: "Fuego rodante de antítesis sobre la locura y el escándalo de la cruz...

Palabrería más o menos ingeniosa y sutil, pero que denota un espíritu falso".

(118). **Justice,** t. 4.

(119). HENRI MOISSET, introducción a **Guerre et Paix,** p. 67.

(120). Deuter, 32, 40.

(121). **Confessions,** p. 341. Cf. **Misère,** t. 2, p. 366, para celebrar el trabajo humano: "El hombre es siempre el motor de cualquier máquina que la industria haga mover. Que el conductor abandone un instante la locomotora, cuyas ruedas, **spiritus erat in rotis,** parece animar un espíritu, como dice el profeta, y ésta se para al instante".

(122). **Justice,** t. 3, p. 199. Para otros ejemplos: **Justice,** marzo 51 (t. 6, p. 391), etc.
t. 2, p. 380; t. 3, p. 19; **Misère,** t. 1, p. 351; a Micaud, 19 de

(123). **Majorats litteraires** (Oeuvres, t. 16, p. 15).

(124). HENRI MOISSET, loc. cit., p. 69-70. En la **Jeunesse de Proudhon,** p. 115, DANIEL ALEVY demuestra sobre todo lo que Proudhon tomó en principio de la Biblia: "Los relatos del Génesis, las prescripciones mosaicas, los salmos, tales eran las fuentes donde quería encontrar el secreto perdido del orden. La Biblia satisfacía su gusto tradicionalista, su gusto revolucionario, porque este libro antiguo está escrito bajo el dictado de los pobres y para ellos, Todas sus prescripciones, tan ligadas, sólidas como un conjunto natural, conspiran para el mantenimiento de un pueblo de trabajadores y de iguales, garantizados por su culto, por sus costumbres, ("todo es uno"), contra la opresión de los grandes".

Capítulo III. LA DIALECTICA DE PROUDHON

I PROUDHON, MARX Y HEGEL

(1). Herzen nos ha conservado el recuerdo de éstas: **Byloe i Dumy,** citado en RAOUL LABRY, **Herzen et Proudhon,** p. 42, Cf. C. BOUGLE. **Chez les prophètes socialistes,** p. 157: "Herzen cuenta cómo una noche, en 1847, Karl Vogt, cansado de oir a Bakounine y Proudhon, en casa del músico Reichel, calle de Bourgogne, discutir sobre el sistema de Hegel, vuelve directamente a su casa. Vuelve a la mañana siguiente para llevar a Reichel al Jardín de Plantas. ¿Qué es lo que ve? A Proudhon y a Bakounine, sentados en el sitio donde los había dejado, obstinados en proseguir los debates que habían entablado la víspera". "Es probable, añade Bouglé, que ya con Marx pasara Proudhon noches así. En estas dos cabezas geniales, civilización francesa y civilización alemana se confrontaban y, según el deseo de Heine, cruzaban sus armas".

(2). T. 6, p. 353.

(3). Carta al **Sozial-Democrat,** 16 de enero 1865. MARX ha dicho también: "Lo que yo había comenzado, Karl Grün,

después de mi expulsión de Francia, lo continuó".

(4). **Misère de la Philosophie,** tr. fr., 1896, p. 249.

(5). Reproducido en la nueva edición de **Misère de la philosophie** (1896). p. 250 y 257.

(6). **L'anné philosophique,** 1867, p. 64; p. 65: "El había recurrido a la sofística de Hegel".

(7). **Karl Marx et la pensée moderne,** primera parte, p. 162.

(8). Como lo es también el artículo de F. PILLON sobre **l'antitetisme de Proudhon,** aparecido en la critique philosophique, 1874-75, t. 2. Ver también RENOUVIER loc. cit., p. 74: "procedimientos de sofista": "completamente despojado de probidad intelectual"; él ha debido "pasar su vida jugando insolentemente con las ideas... y morir sin haber alcanzado la madurez de espíritu".

(9). Cf. GEORGES DAVEAU, **Proudhon, Bakounine et les réactions ouvrières des années 60** en **Esprit** 1937, p. 13, nota: "Proudhon tratado **a la luz del marxismo,** toma una curiosa figura de niñito charlatán empapado de metafísica platónica y de sentimientos antiobreros".

(10). EDOUARD DOLLEANS, **Histoire du mouvement ouvrières en France,** t. 1, p. 219.

(11). OTTO RUHLE, **Karl Marx,** trad. fr., p. 108.

(12). A Karl Marx, Lion, 17 mayo 46 (**Confessions,** apéndice, p. 434-435). Esta sola frase hace resaltar la oposición de dos hombres y de dos pensamientos. No puede evitarse el evocar la posición de Péguy frente a los socialistas unificados.

(13). En post-scriptum, Marx había escrito: "Le anuncio que M. Grün está en París. Este hombre no es más que un caballero de industria literaria, una especie de charlatán que quisiera hacer el comercio de las ideas modernas... Además, este hombre es **peligroso. Abusa** de su conocimiento de autores de renombre. Guárdese de este parásito..." (**Confessions,** p. 433). Grün propagaba entre los ebanistas parisinos menos las ideas de Marx que las del mismo Proudhon (mezcladas con las de Feuerbach); de aquí sin duda los celos de Marx que, advertido por Engels, intenta indisponer a los dos hombres. Tal es al menos la explicación, un poco malévola para Marx que propone DANIEL ALEVY, **Proudhon d'après ses Carnets inédits,** en **Hier et Demain,** 9, 1944, p. 40-42.

(14). **Confessions,** p. 436-437.

(15). HALEVY da todavía otra razón: "Proudhon, primero entre los socialistas, se había unido a los economistas y había intentado dar una forma científica a lo que hasta entonces no había sido mas que sueño y utopismo. Ahora bien, esto es lo que se proponía hacer el joven Marx. Aventajado, había de sentirse descontento". Loc. cit. p. **49.**

(16). Bakounine, citado por OTTO RUHLE, op. cit., p. 307.

(17). OTTO RUHLE, p. cit., p. 129.

(18). Constantemente volverá a su pluma la expresión despreciativa en sumo grado de "pequeño burgués" (en la edición citada de **Misère de la philosophie,** p. 201, 248, 256, 257). "Estilo ampuloso", "tono de saltimbanqui y de fanfarrón", "pe-

dantería torpe y desagradable del autodidacta que se hace el erudito" (p. 253), etc.

(19). Es conocida su frase famosa: "Marx es la tenia del socialismo" (5.° cuaderno, p. 169). Escribirá también, por ejemplo, a Edmond, el 28 de agosto 51: "He recibido la visita del hijo de Fichte. Me ha dicho que A. Ruge, Marx y Grün formaban el triunvirato democ-soc de alemania. ¿Es esto verdad? Sea lo que sea, no puedo sentirme satisfecho de la influencia que dicho triunvirato ejercería sobre las ideas de los refugiados franceses en Londres. Sus manifiestos a Europa serán siempre tan vacíos, tan resentidos como las famosas circulares". (T. 4, p. 92-93).

(20). Al margen de su ejemplar, p. 113, Proudhon ha anotado: "En verdad, Marx está celoso". El mismo Marx designaba así su propia obra (OTTO RUHLE, op. cit., p. 117-118).

(21). A Engels, 14 de agosto 51 (MARX Y ENGELS. **Correspondence, trad. Molitor,** t. 2, p. 179). Engels tratará igualmente a Proudhon de "charlatán", encontrará en él "la amalgama del bombo de Girardin y de las fanfarronadas de Stirner" (ibid., p. 201; 27 de agosto 51). "Farragoso": éste era también el reproche que se hacía a Péguy, que alzaba fieramente la palabra, viendo en ella "el nombre de la libertad".

(22). A Engels, 24 de noviembre 51 (ibid., p. 250 y 251).

(23). 9 de noviembre 66. **lettres à Kugelmann**, Biblioteca marxista, 1930, p. 60-61. Cf. KARL SCHUNZ: "Marx trataba de burgués a toda persona que se permitía contradecirle". (En OTTO RUHLE, p. 165).

(24). Bakounine. "Solo ha abominado de Proudhon porque parecía que el nombre de este gran hombre y su justa reputación parecían perjudicarle. Nada feo ha dejado de escribir contra Proudhon". (En OTTO RUHLE, p. 307).

(25). A Karl Marx, 17 de mayo 46 (**Confessions**, p. 436. Proudhon por otra parte no quiere ser riguroso con Grün por lo que solo fue, si la cosa es cierta, "un pequeño acceso de vanidad".

(26). **L'atheisme allemand et le socialisme francais, Revue des Deux Mondes** del 15 de octubre de 1848.

(27). **Correspondance** de Proudhon, t. 1, p. XXVI.

(28). **Revue des Deux Mondes,** 1 de febrero de 1873, p. 607: "La influencia de Hegel y su método le llevó por el joven alemán..." El autor, es cierto, se corrige enseguida: "Grün parece haberle hecho conocer más todavía a los discípulos de Hegel, como Feuerbach, que a Hegel mismo".

(29). **L'Idée de l'Etat,** p. 412: "Las famosas conversaciones con Carlos Grün, gracias a las cuales el hegelianismo ha podido, de una manera general, infiltrarse en el espíritu de Proudhon".

(30). **Histoire de la monarchie de Juillet,** t. 6, p. 139: "La dialéctica hegeliana, cuyos misterios acaban de serle revelados (él había sido iniciado por Grün, especie de misionero hegeliano llegado a París en 1844)".

(31). **L'idée du droit social,** p. 331. También JACQUES BOURGEAT, **Proudhon, père du socialisme francais,** p. 74.

(32). Citado por SAINTE-BEUVE, p. 210. Como hace observar Sainte-Beuve, las palabras "sobre este punto" de la última frase, han sido omitidas por SAINT-RENE TAILLANDIER en su traducción del mismo pasaje, loc. cit., p. 297.

(33). SAINTE-BEUVE, p. 211. "Proudhon, continúa Grün, escuchaba con una atención que me hubiera producido embarazo si yo no hubiera estado protegido por las sombras del crepúsculo que caía... Levanté un peso del corazón de Proudhon cuando le expliqué cómo la crítica había calado el galimatías grandioso de Hegel (p. 212).

(34). Ibid., p. 213.

(35). SAINT-RENE TAILLANDIER, loc. cit., p. 297.

(36). Véase infra., cap. 3, 1. En 1850. Proudhon rehusará poner en el prefacio de su edición de **Contradictions économiques** un estudio de Grün sobre la relación de su pensamiento con el de Hegel: a Boutteville, 20 de julio (t. 3, p. 315). Lucien Maury ha escrito recientemente en su introducción a las páginas escogidas de Proudhon: "El creerá aproximarse a Hegel en el curso de sus largas conversaciones con Grün y con Marx". Vemos como debe tomarse esta aserción en sentido restringido (t. 1, p. 17).

(37). T. 2, p. 231.

(38). En 1840. "La comunidad... es el primer término del desarrollo social, la tesis; la propiedad, expresión contradictoria de la comunidad, constituye el segundo término, la antítesis. Queda por descubrir el tercer término, la síntesis, etc." (p. 324-325). Cf. Rist, **Histoire des doctrines économiques,** 4.ª edición, p. 349, nota 4.

(39). "Las dos escuelas... son la tesis y la antítesis; queda por encontrar la síntesis" (p. 78).

(40). 4 de enero de 1845 (SAINTE-BEUVE, p. 210).

(41). A Bergmann, (t. 2, p. 176).

(42). Trabajos de Cousin, Willm, Barchou de Penhoen, Lebre, Ahrens. Cf. BOUGLE y CUVILLIE R, **Creation de l'ordre,** p. 19-20; G. GURWITCH, **La idea del derecho social** (1932), p. 331, nota 5.

(43). Parágrafos 210 y 211 (p. 162-163).

(44). **Justice,** t. 3, p. 499-503.

(45). Parágrafo 214. "Genio exclusivo, indisciplinado, solitario, pero dotado de un sentido moral profundo, de una sensibilidad orgánica exquisita, de un instinto adivinatorio prodigioso, Fourier se lanza de un salto, sin análisis y por intuición pura, a la ley suprema del universo. El no ha conocido la teoría serial; las clasificaciones irregulares y las fórmulas extrañas de las que están llenos sus libros, dan testimonio de esto; no ha descubierto nada ni en la ciencia, ni en el arte ni en la metafísica, ni en la realización industrial... pero fue el primero que tuvo la idea universal de la serie, concibió su transcendencia; buscó su explicación, presintió lo que tenía de absoluto... Esto basta a nuestros ojos para concederle el título de revelador de la ley serial" (p. 166-167). En la edición de 1849 Proudhon añadirá una nota donde dirá que éste era el momen-

to de hacer a Fourier el honor que le correspondía".

(46). Cf. **Confessions,** p. 177, nota.

(47). Droz pretende incluso que Proudhon haya enseñado a Marx ciertos principios del materialismo histórico: **P.-J. Proudhon,** p. 88-89. Pero los textos que cita son demasiado tardíos para probarlo; no se remontan más allá de 1848.

(48). Se propaga allí por medio de los intelectuales refugiados pero pronto también por medio de los obreros. Cf. a Javel, 12 de octubre 48 (t. 11, p. 377).

(49). T. 2, p. 158.

(50). **Correspondance,** t. 1, p. XXII.

(51). A Cretin, 13 de julio 56 (t. 7, p. 102).

(52). T. 2, p. 155. "Error de lógica tanto como de experiencia del que hoy me desdigo.

(53). **Misère,** t. 1, p. 27. Hay un poco de exceso en las lamentaciones de Droz, **P.-J. Proudhon,** p. 84: "Es lástima... que haya dejado formalizar y mecanizar su ideología por la dialéctica hegeliana, genial y maníaca".

(54). T. 2, p. 175-176. Unos días antes, el 22 de diciembre 44, a Micaud: "Los alemanes, como consecuencia de un gran movimiento filosófico inciado por Kant en 1780, han llegado exactamente como yo a negar el valor científico de la teología y de la filosofía, a la que sustituyen por lo que llaman **dialéctica** y yo **metafísica** o **teoría serial"** (t. 6, p. 347). "Tengo el honor, añade, de ir a la cabeza con los más avanzados de la filosofía alemana.

(55). Igual juicio en F. PILLON, **La critique philosophique,** 1872-73 (t. 2), p. 379: "No había en absoluto nada común entre la síntesis hegeliana y las tesis y antítesis de Proudhon, etcétera".

(56). **Cartas escogidas,** p. 63-64.

(57). A Ackermann, 23 de mayo 42 (t. 2, p. 48).

(58). Además de los textos de la **Création de l'ordre,** véanse las cartas a Ackermann del 23 de mayo 42 y del 20 de septiembre 43 (t. 2, p. 47-48 y 102-103): "No me dejo engañar por la metafísica y las fórmulas de Hegel; yo llamo al gato, gato y no me creo mucho más avanzado diciendo que este animal sea una diferenciación del Gran Todo". Y esta reflexión en los Carnets de 1845: "Temo que toda la filosofía alemana no sea mas que una colección de brillantes analogías, de acercamientos más divertidos que reales. Hay en ello tanto de su filosofía de la historia como de su dialéctica; ella hace pensar, decide de la emergencia de la verdad; no tiene nada de absoluta y muy a menudo nada de segura" (HALEVY, p. 21).

(59). Muy a menudo critica la filosofía alemana; por ejemplo: a Garnier, 20 de julio 48 (t. 3, p. 27), a Herzen, 1849; a X., 27 de septiembre 53: "Todo esto no soporta mas que un minuto de discusión y no es más que palabrería, que la solemnidad germánica de los Hegel y de otros no ha conseguido hacer más profunda y verdadera" (t. 5, p. 261); a Charles Morard, 31 de diciembre 63 (t. 14, p. 213) Cf. ALEXANDRE MARC, **Marx et Hegel,** en los **Archives de philosophie,** vol. XV, cua-

derno 2.°, p. 171 (1939): "Proudhon, después de haber sufrido indirectamente el prestigio de Hegel, ha terminado por rebelarse contra la dialéctica de la síntesis". A fin de cuentas, Proudhon hubiera podido decir como Kierkegaard que nunca había "servido bajo Hegel". GEORGES GURWITCH op. cit., p. 339, no duda en concluir con un poco de exageración que "entre las fuentes filosóficas del sistema proudhoniano, el hegelianismo debe pasar al último término.

II PROUDHON Y KANT. LA ANTINOMIA PROUDHONIANA

(1). Sin verdadero calor de amistad: a Akermann, 9 de septiembre 39, y a Pérennès, 16 de diciembre (t. 1, p. 150 y 164).

(2). A Pérennès, 16 de diciembre 39: "Mis jornadas se pasan entre Reid y Kant" (t. 1, p. 163).

(3). **Justice**, t. 3, p. 231.

(4). Reproducido como prefacio a la 3.ª edición de **Confessions d'un révolutionnaire.**

(5). **Justice.**

(6). T. 2, p. 22. Ya el 16 de diciembre 39, confía a Pérennès un proyecto de una "audacia increible": resume así la moral kantiana: "Yo estoy obligado porque estoy obligado, lo que no es nada demostrativo" (t. 1, p. 163).

(7). T. 2, p. 26.

(8). T. 2, p. 46.

(9). **Création de l'ordre**, p. 262 y 269.

(10). **Justice**, t. 3, p. 231.

(11). **Mélanges** (**Oeuvres**, t. 17).

(12). T. 4, p. 340.

(13). **Révolution sociale**, p. 141-142.

(14). RENOUVIER,**Les écoles contemporaines de morale en France**, en **Critique philosophique**, t. 1, (1873-1874), p. 41.

(15). En una nota de **Justice**, resume, por otra parte inexactamente, el alcance de la obra de Kant diciendo: Kant ha "dado a las generaciones modernas" una "iniciación antiabsolutista" (t. 6, p. 52).

(16). **Philosophie populaire**, 4: "La metafísica del ideal no ha aprendido nada de Fichte, de Schelling, de Hegel: cuando estos hombres, que honran la filosofía, se imaginan deducir el **a priori**, no hacen otra cosa, sin que lo sepan, que sintetizar la experiencia" (**Justice**, t. 1, p. 198).

(17). T. 10, p. 257.

(18). También, en cierta medida, con la moral tradicional en el cristianismo. Cf. YVES DE MONTCHEUIL, **Dieu et la vie morale**, en **Construire**, VI, en particular p. 42-46.

(19). **Justice**, t. 4, p. 492 y 493: ..."Siendo a la vez la noción de lo justo, a mis ojos, idea y sentimiento, y siendo el sentimiento la primera manifestación y la fuerza principal de mi alma, el hogar de mi libertad, fuera del cual yo sólo encuentro miseria y vergüenza, me ha parecido lógico invertir la

enseñanza que yo había recibido en mi infancia y, en lugar de hacer depender mi deber y mi derecho del estado más o menos precario de mi razón, subordinar por el contrario mi razón, mis opiniones, al sentimiento que yo tengo de mi deber y de mi derecho".

(20). En el **Social-Demokrat**, enero 1865 (**Misère de la philosophie**, nueva ed., p. 247).

(21). Loc. cit., p. 302.

(22). T. 2, p. 232.

(23). T. 2, p. 207.

(24). **Justice**, t. 3, p. 452.

(25). **Justice**, t. 2, p. 389. "De suerte que, a pesar de algunas disonancias, más aparentes que reales, que la ciencia debe aprender a conciliar, las leyes de la una son también las del otro".

(26). **Justice**, t. 4, p. 431-432: "Entonces, la idea de una **armonía universal** entra en mi alma: Yo me digo que entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la Justicia, ley, fuerza, substancia, todo es idéntico; que así como el orden es perfecto entre las esferas que recorren el espacio, la proporción inmutable entre los elementos de los que se compone toda criatura, debe ocurrir lo mismo entre los hombres. Y el hecho viene enseguida a confirmar la hipótesis. La economía, la política, la organización del taller, la misma Razón pública, se resuelven en un sistema de ponderaciones o de equilibrios: en esta analogía de legislación entre el **Cosmos** y el **Antropos** aparece la identidad del espíritu que les anima, latente en el primero, libre en el segundo".

(27). **Philosophie du progrès**, prólogo (**Oeuvres**, t. 20, 1868, p. 14). Se puede comparar esta idea del ritmo universal a la idea bergsoniana del movimiento puro; **La perception du changemen**, en **La pensée et le mouvant**, p. 185: "Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien, etc."

(28). **Philosophie du progrès**, primera carta (ibid. p. 31-32).

(29). **Théorie de l'impot** (**Oeuvres**, t. 15, 1868, p. 226-227).

(30). 24 de agosto 56 (t. 7, p. 116-117).

(31). Op. cit., t. 1, p. 53: "Hasta su último aliento, no cesará de contradecirse". De igual modo RENE GONNARD, **Histoire des doctrines économiques**, p. 491: "Proudhon apenas si es algo más que una contradicción".

(32). A Clerc, 4 de marzo 63 (t. 12, p. 338-339 y 342).

(33). Desjardins, t. 1, p. 82.

(34). **Théorie de la propriété** (1866), p. 207. A Villiaumé, 24 de enero 56: "Todo en la sociedad es en principio paradógico" (t. 7, p. 13).

(35). **Théorie de l'impot**, p. 234.

(36). **Misère**, t. 2, p. 397. Cf. p. 258: "Es extraño, puesto que paso mi vida en demostrar esta contradicción de la naturaleza, que sea a mí a quien se acuse de contradicción".

(37). Cf. **France et Rhin** (nueva ed. 1868, p, 124): "Se trata de una pura contradicción. Si fuera una antinomia natural, habría lugar para un balance: pero no, no hay nada".

(38). **Théorie de la propriété,** p. 213; Cf. p. 229. **Théorie de l'import,** p. 234: "Quien dice organismo dice complicación; quien dice pluralidad, dice contrariedad, oposición, independencia. El sistema centralizador es bello por su grandeza, simplicidad y desarrollo; no falta en él más que una cosa, que el hombre no tiene cabida en él, no se le siente, no vive en él, no es nada en él". **Confessions,** p. 316: "Aunque tengan que sufrir alguna transformación, estos elementos (gobierno, propiedad, etc.), subsistirán siempre, al menos en su virtualidad; a fin de imprimir sin cesar al mundo, por su contradiction esencial, el movimiento". Cf. **Misère,** t. 2, p. 323: "¿Cómo concebir un bien que el dolor no irrite, no estimule?"

(39). **Justice,** t. 3, p. 212.

(40). **Guerre et Paix,** p. 71-72, etc.; Cf. p. 55.

(41). Op cit., p. 33 y 38: "La guerra, como el tiempo y el espacio, como lo bello, lo justo y lo útil, es una forma de nuestra razón, una ley de nuestra alma, una condición de nuestra existencia".

(42). AUGE-LARIBE, en **Qu'est-ce que la propriété?,** p. 118. Cf. TORSTEN VOHLIN, **Kierkegaard,** p. 87: "Kierkegaard acentúa mucho y sin cesar el carácter conbativo de la vida y de la personalidad. La tesis de Heraclito sobre la discordia que engendra todas las cosas pasa en la concepción kierkegaardiana del devenir y de las condiciones vitales de la personalidad".

III SINTESIS HEGELIANA Y EQUILIBRIO PROUDHONIANO

(1). **Philosophie du progres,** p. 21.

(2). EMILE BREHIER, **Histoire de la philosophie,** t. 2, p. 746.

(3). **Misère de la philosophie,** tr. fr. (1896), p. 155.

(4). Cf. Marx, loc. cit.: "Proudhon se ve atacado de esterilidad cuando se trata de engendrar por el trabajo de creación dialéctica una categoría nueva". Y p. 150: "Proudhon, a pesar de la fatiga que se ha tomado por escalar la altura del sistema de las **contradicciones,** nunca ha podido elevarse por encima de los dos primeros escalones de la tesis y de la antítesis simples, y de las dos veces que los ha superado, una se ha caido hacia atrás..."

(5). **Ala lumière du marxisme,** t. 1, p. 181 y 182.

(6). **L'idée du droit social,** p. 333.

(7). **Création de l'ordre,** p. 162.

(8). **Justice,** t. 1, p. 211. Comparar la sátira de RENOUVIER sobre "este método desastroso de los agrupamientos, de los acercamientos y de los encadenamientos de los términos por los acercamientos y de los encadenamientos de los términos Ternarios por medio del cual se sustituye a todo lo que lovulgar llama defición y prueba por una combinación artificial y a menudo artificiosa de vocablos determinados en apariencia los unos por los otros, y sin embargo bastante imprecisos para plegarse a todas

las necesidades. Cuántos buscadores improvisados del verdadero dogma se han creído los Orfeos de la religión y de la filosofía del porvenir, porque sabían tocar sin haberlo nunca aprendido, este instrumento fácil y agradable, y porque no se preocupaban de los sonidos tan diferentes que le arrancaban sus émulos. El inventor, Hegel, había sacado de éste muy sabias melodías, etc.". **Introduction a la philosophie analytique de l'histoire** (1864), p. 154-55.

(9). **Théorie de la propiété** (1866), p. 206.

(10). **Théorie de la propriété,** p. 52.

(11). **Confessions, p. 316. Capacité politique,** p. 200: Cf. R. ARON y A. DANDIEU, **La révolution nénessaire (1933),** p. 163: "La síntesis es el fin de un movimiento, es la forma social de la muerte".

(12). A Morard, 31 de diciembre 63 (t. 13, p. 213 y 214).

(13). **Théorie de la propriété,** p. 212.

(14). **Pornocratie,** p. 122-123.

(15). **Les théories socialistes en France au le XIX siècle,** p. 375.

(16). **Les écoles philosophiques en France, Revue des Deux Mondes,** agosto de 1850, p. 675.

(17). **Misère, t. 2, p. 396.**

(18). A Langlois, diciembre 51 (t. 4, p. 157).

(19). Blake, **Mariage du ciel et de l'enfer,** principio.

(20). A. M. X., 5 de junio 61, (t. 11, p. 112).

(21). **Guerre et Paix,** p. 33, 341 y 486.

(22). Op. cit., p. 49 y 56.

(23). Op. cit., p. 482-483.

(24). Cf. **Solution du problème social, Programme,** 31 de marzo de 1848: "Al igual que la vida supone la contradicción, la contradicción a su vez llama a la justicia: de aquí la segunda ley de la creación y de la humanidad, la penetración mutua de elementos antagonistas, la Reciprocidad". (p. 92).

(25). **Guerre et Paix,** p. 134.

(26). **Justice,** t. 3, p. 256.

(27). **Confessions,** p. 177.

(28). **Misère,** t. 2, p. 396.

(29). A Bastiat, 3 de diciembre 49 (En BASTIAT, **Oeuvres,** t. 5, p. 147).

(30). **Misère,** t. 1, p. 368; cf. p. 72; "La verdad se encuentra no en la exclusión de uno de los contrarios sino en la reconciliación de ambos". Proudhon añade, en lenguaje hegeliano, que ellos deben ser "absorbidos", uno y otro, "en una fórmula más compleja". Recordemos la observación de Gurwitch, **L'idée du droit social,** p. 331: "En cuanto al fondo de su pensamiento, aquí como en otra parte, sigue exclusivamente su propio camino y considera las antinomias como irreductibles".

(31). Cf. BERTHOD, en **L'idée de la révolution** p. 29. En el primer capítulo de **Misère,** a propósito de la oposición de la economía política y del socialismo, la idea y la palabra de conciliación reaparece varias veces. Pero lo que se "trata de descubrir" es "una ley superior", es "una fórmula de con-

ciliación superior a las utopías socialistas y a las teorías truncadas de la economía política"; no hay por qué "detenerse en un justo medio arbitrario inasequible, imposible" (T. 1, p. 78-79 y 81.

(32). **Justice**, t. 2, p. 131.

(33). **Misère**, t. 2, p. 396.

(34). **Guerre et Paix**, p. 498. Cf.**Misère**, t. 2, p. 391: "El socialismo tiene razón de protestar contra la economía política y de decirle: no eres más que una rutina, que ni tú misma te entiendes. Y la economía política tiene razón de decir al socialismo: no eres más que una utopía sin realidad ni aplicación posible. Pero ambos carecen de las condiciones esenciales de la verdad humana, uno, el socialismo, cuando niega la experiencia de la humanidad, el otro, la economía política, cuando niega la razón de la humanidad".

(35). **Qu'est-ce que la propiété?**, p. 128: "Blanqui reconoce que hay en la propiedad muchos abusos, y odiosos; por mi parte llamo exclusivamente **propiedad** a la suma de estos abusos. (Prefacio a la segunda edición, 1841). Se sabe que de la propiedad así entendida, Proudhon distingue expresamente la posesión.

(36). **Théorie de la propriété**, p. 173-208: "Si se estudia en sus consecuencias económicas, políticas y morales el poder esencialmente abusivo de la propiedad, se desenreda en este ovillo de abusos, una funcionalidad energica, que despierta inmediatamente en el espíritu la idea de un destino altamente civilizador, tan favorable al derecho como a la libertad". Cf. **Justice**, t. 3, p. 264: "No suprimo nada de aquello cuya crítica he hecho tan resueltamente" (pero quiero) "poner cada cosa en su sitio, después de haberla expurgado de lo absoluto y comparado con las otras cosas". Y **Capacité politique**, p. 200, a propósito de la libertad, de la unidad u orden: "No se puede ni separarlas, ni absorberlas una en la otra; hay que resignarse a vivir con ambas equilibrándolas".

(37). A Bergmann, 15 de noviembre 61 (t. 11, p. 286). **Théorie de la propiété**, p. 217.

(38). A Bergmann, 15 de noviembre 61 (ibid).

(39). **Création de l'ordre**, p. 213.

(40). **Justice**, t. 2, p. 60, 95, 131; t. 4, p. 432. **Théorie de la propiété**, p. 206. **Pornocratie**, p. 232, etc.

(41). **Capacité politique**, p. 193; cf. **Guerre et Paix**, p. 134: "La oposición de las fuerzas tiene como fin su armonía".

(42). **Misère**, t. 2, p. 396.

(43). **Dimanche**, p. 96. En esta página Proudhon sueña aún con un día en el que "el problema social estará resuelto", en que "de la mezcla de todas las doctrinas habrá nacido la ciencia una e indivisible", en que el hombre podrá exclamar: "Los tiempos de prueba han terminado, la edad de oro está ante nosotros". Pero quizá no hay que ver en esto más que un trozo optimista más o menos impuesto por la ley del género. En esta disertación, a pesar de todo académica, reside

en cierto modo el análogo de la "vida eterna" de los predicadores.

(43 bis). **Théorie de la propiété,** p. 217.

(44). **Guerre et Paix,** p. 497-498.

(45). **Justice,** t. 3, p. 256.

(46). **Dimanche, Création de l'ordre** hablará igualmente de la intuición sintética en la diversidad, de la totalización en la división (edición Lacroix, p. 210-215).

(47). **Théorie de la propiété,** p. 52.

(48). Op. cit., p. 206.

(49). Esto es lo que explica Proudhon al cardenal Mathieu, **Justice,** t. 2, p. 94-95: "Dígame Monseñor, ¿lo que Vd. fuma o respira en el tabaco, lo que saborea en el Kirsch, lo que come en el vinagre, no son venenos, y los más violentos de todos los venenos? Pues bien, hay ciertos principios que la naturaleza ha puesto en nuestras almas y que son esenciales a la constitución de la sociedad: no podríamos existir sin ellos; pero a poco que extendamos o concentremos su dosis, que alteremos su economía, perecemos infaliblemente a causa de ellos. Del mismo modo, en el régimen de equilibrio inestable en que vivimos, la división del trabajo es funesta para el obrero, la concurrencia desastrosa, la especulación desvergonzada, la centralización agobiante, a lo que yo añado que la propiedad es inmoral y funesta. Como la almendra amarga, reducida por análisis químicos a la pureza de su elemento, se convierte en ácido prusico, así la propiedad, reducida a la pureza de su noción, es lo mismo que robo. Toda la cuestión para el empleo de este elemento temible, consiste en encontrar la fórmula, el estilo de economista, la balanza...".

(50). Comparar con la doctrina platónico del alma como "armonizadora" o como "aportadora de armonía"; cf. P. LACHIEZE-REY, **Les idées morales, sociales et politiques de Platon,** p. 62.

(51). T. 11, p. 308.

(52). **Guerre et Paix,** p. 107.

(53). Justice, t. 3, p. 504.

(54). Ibid. "Decidme entonces... ¿qué idea puedo tener yo del progreso, cuando de todas vuestras palabras resulta que yo no soy más que una marioneta?" (p. 502). Sin duda Hegel pretende que la Historia universal es la historia de la libertad; pero su libertad no difiere en el fondo de la necesidad; ella no es otra cosa que la fuerza ciega que impulsa al organismo intelectual, es el movimiento orgánico del espíritu. Hegel no admite **la libertad más que** Spinoza. (P. 499-501).

(55). Cf. Kierkegaard, **Post-scriptum** (trad. Paul Petit).

(56). 17 de enero 62 (t. 11, p. 349-350). Esta es, dice, "la idea fundamental" del nuevo prefacio que acaba de añadir a **Justice** (reedición de Bruselas).

(57). **Révolution sociale,** p. 55. Ya en la conclusión de **Misère,** t. 2, p. 388, Proudhon escribía: "La profundidad de los cielos no iguala a la profundidad de nuestra inteligencia, en el seno de la cual se mueven maravillosos sistemas... Aquí se

aprietan, chocan, se equilibran las fuerzas eternas...": y p. 395: "Las ideas, iguales entre ellas, contemporáneas y coordinadas en el espíritu, parecen lanzadas en confusión, desparramadas, localizadas, subordinadas y consecutivas en la humanidad y en la naturaleza, formando cuadros e historias sin parecido con el proyecto primitivo; y toda la ciencia humana consiste en volver a encontrar en esta concepción el sistema abstracto del pensamiento eterno". Textos como este eran los que irritaban a Karl Marx: "Así, escribía a Paul Armenkof, a fuerza de sutileza, el muchacho listo descubre el pensamiento de Dios...".

(58). Loc. cit.

(59). A M. Clerc, 4 de noviembre 63 (t. 13, p. 343).

(60). ARON Y DANDIEU, **La révolution nécessaire,** p. 160.

(61). **Exode,** 15,3. Puesto en exergo a **Guerre et Paix.**

(62). ARON Y DANDIEU, op. cit. p. 161.

(63). G. GURWITCH, **L'idée du droit social,** p. 334.

(64). GURWITCH, op. cit., p. 333. Sobre la influencia de Fichte sobre Proudhon por intermedio de Krause y Ahrens: ibid., p. 336-337.

(65). ARON Y DANDIEU, op. cit., p. 155-156 y p. 161. Cf. TORSTEN BOLHIN, **Kierkegaard:** "Kierkegaard acentúa mucho y sin cesar el carácter combativo de la vida de la personalidad. La tesis de Heráclito sobre la discordia que engendra todas las cosas pasa en Kierkegaard al devenir y a las condiciones vitales de la personalidad". (P. 87).

(66). **P.-J. Proudhon,** p. 223.

(67). ROGER PICARD, en **Misère,** t. 1, p. 28-29. JEAN LACROIX, **Itinéraire spirituel,** p. 81. MIGUEL DE UNAMUNO, **La agonía del cristianismo,** trad. fr., p. 117.

(68). Cf. **Justice,** t. 4, p. 431-432: "Entonces, la idea de una **armonía universal** entra en mi alma: me digo que entre el mundo de la naturaleza y el de la Justicia, ley, fuerza, substancia, todo es idéntico; que así como el orden es perfecto entre las esferas que recorren el espacio, la proporción inmutable entre los elementos de los que se compone toda criatura, debe de ser lo mismo entre los hombres. Y los hechos vienen a confirmar enseguida la hipótesis. La economía, la política, la organización del taller, la Razón pública misma, se resuelven en un sistema de ponderaciones o de equilibrios; en esta analogía de legislación entre el **Cosmos** y el **Antropos** aparece la identidad del espíritu que les anima ,latente en el primero, libre en el segundo".

(69). Ibid. p. 433: "El universo está establecido sobre las leyes de la Justicia; la Justicia está organizada según las leyes del universo, etc." A Chaudey, 15 de enero 59: "ley del hombre y de la naturaleza" (t. 8, p. 350). **Justice,** notas y aclaraciones: "La Justicia es la ley fundamental del universo" (t. 2, p. 298).

(70). **Justice,** t. 2, p. 389.

(71). Su dialéctica aparece aquí como la transposición abstracta de su temperamento. Es ocasión de recordar lo que escribía un día, el 15 de abril 61, a Rolland: "Es preciso co-

rregir siempre conmigo, interpretar una excentricidad por otra si se quiere tener la verdadera idea y el verdadero carácter del hombre".

(72). La expresión es de JEAN LACROIX, **Personne et amour**, p. 44.

(73). Sobre la noción de trágico: GEORGES DIDIER, **Valeurs tragiques et valeurs chrétiennes en Cité nouvelle**, 10 de octubre 1942.

(74). El desprecio que Trotsky expresa por Proudhon es muestra evidente de que el espíritu proudhoniano está muy alejado del "trotskismo". (Cf. Trotsky, **Defensa del terrorismo**, trad., fr., p. 53-54).

(75). **La critique philosophique**, t. 2, (1872-73), p. 379. A propósito de la "gran síntesis", soñada y anunciada por Proudhon, el autor habla también de "un matiz ridículo" y de "un matiz de charlatanismo", con lo que se puede estar de acuerdo por tal o cual texto, pero que no deben enmascararnos la seriedad del esfuerzo proudhoniano.

(76). RENOUVIER, **Philosophie du XIX siècle, en L'anée philosophique**, 1867, p. 74.

(77). EDMOND SCHERER, **Mélanges de critique religieuse**, p. 510. Podría reprocharse a Proudhon, más justamente, no ser siempre fiel a sí mismo, al alma de su método. ¿Por qué, por ejemplo, se coloca a remolque de Maquiavelo o de Rousseau para rechazar, como hemos visto en el capítulo precedente, la distinción evangélica de lo temporal y de lo espiritual en la sociedad? ¿Cómo no ha visto que hay "en esta misma tensión" entre los dos poderes "una salvaguardia preciosa de la persona humana y de sus intereses superiores", más todavía que en la tensión que él desearía, a este mismo fin, entre gobierno y propiedad? El problema no debe ser buscar qué poder sujetará al otro o le absorberá para añadir sus prerrogativas a las suyas propias, sino cómo la "guerra" entre ellos podrá transformarse en "armonía" para una colaboración fecunda. Cf. JOSEPH LECLER, **L'Eglise et la souveranité de l'Etat**, en **Construire**, 1942.

(78). Marx, al comentar su propia obra contra Proudhon (citado por OTTO RULHE, **Karl Marx**, p. 117-118). Cf. la carta ya citada a Paul Armenkof: "Las categorías económicas... Son para M. Proudhon fórmulas eternas que no tienen ni origen ni progreso, etc., el antagomismo que cree descubrir no es más que su propia "incapacidad para comprender el origen de la historia profana de las categorías que él diviniza". Por otra parte, se reconocerá fácilmente que el método marxista, con todos sus partidos tomados, es un método más eficaz que el instrumento proudhoniano para el análisis de la evolución social. Pero este análisis no lo es todo.

Capítulo IV. ANTITEISMO SOCIAL

I CONTRA EL "MITO DE LA PROVIDENCIA"

(1). **Démostration du socialisme théorique et pratique,** n.° 6 (**Idée générale de la révolution,** p. 6; cf. p. 10).

(2). **Toast à la révolution,** 15 de octubre de 1848 (**Idée de la Révolution,** p. 17).

(3). Carta a Marx: "Lo que antes se llamaba una revolución y que no era más que una simple sacudida".

(4). LAMMENAIS,**De l'absolutisme et de la liberté** (1835). (**Oeuvres completes,** t. 11, (1836-1837), p. 166. Herencia recogida del Tradicionalismo.

(5). MICHELET, **Histoire de la Révolution** (1845-1853), Introducción: "Yo defino a la Revolución como la llegada de la Ley,, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia...".

(6). **Justice,** t. 4, p. 464. Cf. p. 332: "Ni Vd. ni yo hemos sentido la menor sacudida. Así se realizan, en contra de las catástrofes dinásticas, las revoluciones de la Humanidad".

(7). **Justice,** t. 3, p. 618.

(8). **Confessions,** p. 310.

(9). Op. cit. p. 282.

(10). Op. cit., p. 71; p. 282: "Lo que el capital hace sobre el trabajo y el Estado sobre la libertad, la Iglesia lo hace a su vez sobre la inteligencia. Esta trinidad del absolutismo es fatal, tanto en la práctica como en la filosofía". A Darimon, 24 de septiembre 50: "Religión es autoridad; autoridad es Iglesia; Iglesia es catolicismo" (t. 3, p. 360).

(11). Ou. cit., p. 343. **Idée de la Révolution,** p. 303-304, etc.

(12). **Proudhon ou la souveraneite du droit,** en **Itinéraire spirituel,** p. 64.

(13). Así EUGÉNE POITOU, **Les philosophes francais contemporaines et leurs systémes religieux,** (1864) p. 53, 67 COQUILLE, **Du césarisme** (1872), t. 1, p. 405, etc.

(14). El antiteísmo no es el ateísmo, dirá también en **Justice,** t. 3, p. 64: "llegará un tiempo, espero, en el que el conocimiento de las leyes del alma humana, de los principios de la Justicia y de la razón, justificará esta distinción, tan profunda como pueril parece". T. 4, p. 445: "Cristiano, deista, antiteista...".

(15). **Misère,** t. 2, p. 412: "La verdadera virtud, la que nos hace dignos de la vida eterna, es luchar contra la religión y contra Dios".

(16). Op. cit., t. 1, p. 337.

(17). Op. cit, t. 1, p. 377-378.

(18). Op. cit., t. 1, p. 382-383 y 384-385.

(19). Op. cit., t. 1, p. 390, 392,393.

(20). **Idée de la Révolution,** Proudhon ha renovado este apóstrofo a Satán, con una intención simbólica bastante diferente, en **Justice,** t. 3, p. 433-434.

(21). **Justice,** t. 3, p. 63.

(22). DONOSO CORTES, **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (Obras** trad. fr., t. 3, 1859) p. 409-410 y 191. P. 406-407: "Y sin embargo este hombre, objeto pavoroso de la cólera divina, conserva alguna parte, en lo más profundo de su ser tenebroso, algo que es luz y amor, algo que le distingue todavía de los espíritus infernales: aunque envuelto ya en sombras que se espesan, no es completamente odio y tinieblas. Enemigo declarado de toda belleza literaria, así como de toda belleza moral, es, sin saberlo y sin quererlo, literaria y moralmente bello en las páginas que consagra a la gracia modesta del pudor, a los amores sencillos y castos, a las armonías y a las magnificencias católicas. Su estilo entonces se eleva, lleno de pompa y de majestad, o toma el tono dulce y apacible de los idilios más frescos".

(23). SAINTE-BEUVE, **P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance:** "Uno se pregunta el por qué de estos desafíos al género humano, sin necesidad ninguna, fuera del tema. Ahí está el resabio, la enormidad, la bravata, no sé cómo decirlo, una especie de rúbrica y de firma que se despliega y que salta a los ojos. De Maistre, en su tiempo, se sirvió igualmente de estas palabras escogidas exprofeso para ser insultante... Insolencia aristocrática, audacia plebeya... Uno arrojaba el guante al rostro de la opinión pública, el otro para comenzar, le asestaba un golpe en pleno pecho". Cf. LUCIEN MAURY, **La pensée vivante de Proudhon,** t. 1, p. 26: "Palabras —reclamo", "ecuaciones publicitarias". Recordemos también algunas de sus frases sobre la mujer.

(24). LUCIEN MAURY, Loc. cit.

(25). DANIEL ALEVY, **Proudhon d'áprès ses Carnets inédits,** loc. cit., p. 35 y 36. Es un hecho que las blasfemias análogas de un Vigny, por ejemplo, al no estar ligadas a una crítica social, apenas han conmovido a los herederos de los burgueses a quienes Proudhon había escandalizado. Cf. VIGNY, **Journal d'un poète,** p. 92-93 y 166.

(26). **El capital, trad. Molitor,** t. 1, p. LXXX.

(27). Según GRANIER DE CASSAGHAC (1857), Proudhon debería a Sylvain Maréchal la fórmula: "Dios es el mal" **(Justice, t. 2,** p. 91, nota). En cuanto a la otra fórmula: "La propiedad es el robo", se sabe que su primer autor es BRISSOT DE WARVILLE en sus **Rècherches sur le droit de propriété et le vol (1782):** "La propiedad exclusiva es un robo en la naturaleza. El ladrón, en su estado natural, es el rico".

(28). Al mismo tiempo que antiteísta Bakounine es ateo. **L'empire knouto-germanique (oeuvres,** t. 3), p. 48: "Si Dios existiera realmente, sería necesario hacerlo desaparecer". No es Dios mismo, sino a la "ficción de Dios" a quien él hace directamente la guerra, "a la ficción nefasta de un amo celeste": **Dieu et l'Etat (Oeuvres,** t. 1), p. 283. Combina el humanismo de Feuerbach

con una teoría libertaria bastante simplista. Cf. EMMANUEL MOUNIER, **Anarchie et personnalisme** en **Sprit,** abril de 1937. oposición de hombre y Dios es en Proudhon bastante más completa. El parentesco con Lucrecio, esbozado por Pillou, **La critique philosophique,** 1874-75, t. 2, p. 292, deja igualmente lugar a profundas diferencias.

(29). Cf. PILLON, op. cit., 1875-76, t. 1, p. 12-16.

(30). A Villaumin, 21 de noviembre 46 (t. 2, p. 227). "Estoy cada vez más sorprendido, confía a su editor, de la estupidez de los lectores cuyos comadreos recibe Vd".

(31). Cf. a Micaud, 6 de mayo 48 (t. 6, p. 380).

(32). 2 de mayo 41 (t. 1, p. 342).

(33). T. 14, p. 32.

(34). Prefacio a la primera memoria (1841, p. 128) **Explications sur le droit de propriété,** 3 de febrero 42 (**Deuxiene memoire...,** p. 256). **Le droit au travail et a la propriété** (1848), p. 50.

(35). **Le peuple,** 2 de septiembre 48 (**Deuxième memoire,** p. 299). Cf. **Misère,** t. 2, p. 196: "La familia y la propiedad caminan de frente, apoyadas una en otra, no teniendo una ni otra significación ni valor mas que en la relación que las une".

(36). A Ackermann, 23 de mayo 42 (t. 2, p. 48). A Michelet, 11 de abril 51 (t. 14, p. 165).

(37). **Qu'est-ce que la propriété?,** p. 339. **Explications sur le droit de propriété,** p. 263. **Confessions,** p. 180. **Melanges,** t. 3, p. 59: "El más alto grado del orden en la sociedad se expresa... por la anarquía".

(38). **Idée de la Révolution** (1851), p. 65.

(39). **Principe fédératif,** p. 29. **Idée de la Révolution,** p. 139-140. **Explications...,** p. 263. A M. X., 20 de agosto 64 (t. 14, p. 32). Cf. G. GURWITCH, **L'idée du droit social,** p. 357: "La anarquía de Proudhon no significa otra cosa que lo que hoy se llama, según el jurista holandés Crabbe y según Duguit "la soberanía del derecho": la negación de la "soberanía jurídica" del Estado, la subordinación del poder estatal a un derecho independiente de él.

(40). **Théorie de l'impot** (**O. completas,** t. 15, 1868), p. 65. RENOUVIER se deja llevar de su antipatía respecto a Proudhon cuando escribe de él: "Era partidario de la razón de estado"; **les Ecoles contemporaines de moral en France** en **Critique philosophique** (1873-74), t. 1, p. 42.

(41). A Langlois, diciembre 51 (t. 4, p. 157).

(42). **Confessions, p. 179. Misère,** t. 2, p. 266: "La humanidad, como un hombre borracho, duda y vacila entre dos abismos, de un lado la propiedad, del otro la comunidad: la cuestión es saber cómo pasará esta angostura, donde la cabeza sufre vértigos y los pies resbalan".

(43). **Théorie de la propriété, p. 193.**

(44). **Dimanche,** p. 61. **Théorie de la propriété,** p. 137 y 138: "¿Dónde encontrar una potencia capaz de contrabalancear esta potencia formidable del Estado? No hay otra que la propiedad..." "El derecho absoluto del Estado se encuentra pues.

en lucha con el derecho absoluto del propietario". "La propiedad es la mayor fuerza revolucionaria que existe y que se puede oponer al poder". Ya en la primera Memoria, p. 342: "Lo que quieren la propiedad y la comunidad es bueno; lo que una y otra producen es malo. ¿Y por qué? Porque las dos son exclusivas, etc.". Es preciso hacer la síntesis de ellas para obtener esta cosa excelente que es la libertad.

(45). Al padre X. 22 de enero 49 (t. 6, p. 114 C. infra, p. 291).

(46). **Misère, t.** 1, p. 378).

(47). **Confessions,** p. 182, y p. 181: "Los tartufos han gritado contra el ateísmo y el sacrilegio".

(48). 21 de noviembre 46 (t. 3, p. 228). Escribía en su carnet en este mismo año 46: "Dios y el hombre no son más uno que otro; son dos realidades incompletas que no tienen la plenitud de la existencia".

(49). **Confessions,** p. 183. La última línea ha sido suprimida en la 2.ª edición.

(50). SAINT - RENE TAILLANDIER, **Revue des Deux Mondes,** 15 de octubre 48, p. 316. "En fin, añade el autor, cuando él formula sus conclusiones, no se esfuerza en mantenerlas contra sus millones de adversarios, sino contra la pequeña banda de los humanistas.

(51). **Misère.** Amiel, que profesaba por la **Philosophie de la Misère** la más viva admiración, se engaña cuando escribía: "Su defecto es limitarse a la estadística de Feuerbach, al humanismo". **Essais critiques,** publicados por B. Bouvier (1932); cf. **Journal intime,** 13 de mayo 48 y 22 de noviembre 49.

(52). Op. cit., t. 1, p. 393-394.

(53). Cf. por JEAN WAHL, **Etudes kierkegaardienes,** p. 130.

(54). En KARL CACH,**Soren Kierkegaard,** trad. fr., p. 201 y 203. Karl Barz insiste de modo semejante en esta "diferencia infinita" y rehusa dejar de concebir en nada lo divino "como lo superlativo de la humanidad ideal".

(55). **Misère,** t. 1, p. 391.

(56). Op. cit., t. 1, p. 394.

(57). Op. cit.; cf., t. 2, p. 253.

(58). **Philosophie du progrès,** p. 16: "Lo que domina en todos mis estudios, lo que hace de ellos el principio y el fin, el vértice y la base, la razón en una palabra; lo que da la llave de todas mis controversias, de todas mis disquisiciones, de todas mis disgresiones; lo que constituye en fin mi originalidad como pensador, si alguna me puedo atribuir, es que yo afirmo resuelta e irrevocablemente, en todo y por todo, el Progreso y y que niego no menos resueltamente, en todo y por todo el Absoluto". Ver también **Guerre et Paix,** p. 439. **Misère,** prólogo, t. 1, p. 63. Escribía un día: "Yo me veo como en estado de insurrección perpetua contra el orden de las cosas".

(59). **Misère,** t. 2, p. 362, etc. T. 1, p. 66: "El trabajo del hombre continúa la obra de Dios".

(60). **Justice,** t. 1, p. 412.

(61). **Justice,** t. 3, p. 183; y p. 184: "En **contradictions économiques,** he echado abajo, como subversiva de la ciencia histórica, política y moral, a la idea de Providencia".

(62). **Justice poursuivie (Oeuvres,** t. 20), p. 170. Lo mismo para "la extraña figura" de Satán, quien en **Misère** significa la lucha contra el Destino y en **Justice** más generalmente la libertad. **Justice poursuivie,** p. 212: "Confieso que yo no me esperaba este alboroto y que nada me humilla más que la pobreza de espíritu de mis lectores. Nada más terrible que la libertad, puesto que por ella el mal se hace posible. Pero nada también más precioso que la libertad, puesto que sin ella, el universo es inexplicable; la Justicia, por instinto, pierde su mérito; la razón es una mecánica, el hombre una bestia; yo hubiera debido añadir, y esto hubiera ayudado sin duda a hacerse comprender, Dios convertido en el Destino, una petrificación. Abracemos pues con ardor la libertad, ya que ella es el coeficiente de la Justicia, ya que sin ella no existimos y ya que el momento más heróico de nuestra vida es aquel en que, como el pueblo francés en el 93, nos sentimos los más libres. Pero no olvidemos que esta libertad es el Satán, sin el cual no cometeríamos nunca ningún mal".

(63). **Confessions,** p. 333. **Justice,** t. 2, p. 170 y t. 2, p. 5: "Conclusiones contrarias de la escuela fatalista o providencialista y de la escuela revolucionaria.

(64). **Justice,** t. 3, p. 442.

(65). ANDRE ROUSSEAUX, **Proudhon et nous, en Le Figaro litteraire,** 22 de agosto de 1942.

(66). **Le droit au travail et le droit de propriété (Deuxieme Mémoire,** p. 449). Citando estas palabras en un artículo de la **Revie des Deux Mondes,** del 1 de diciembre 48, **La guerre du socialisme,** EUGENE FORCADE añadía: "La conciencia se subleva contra este horrible grito de rabia de un orgullo ávido, cuyos mismos excesos proclaman la impotencia" (p. 849).

(67). Proudhon habla de "la hipótesis de un Dios" **Misère,** t. 1, p. 33, 337, etc.; aquí o allá, usa también expresiones agnósticas. Pero por todas partes su pensamiento real, desborda estas dos posiciones.

(68). **Misère,** t. 1, p. 34-35. HENRI BAUDRILLART, loc. cit., p. 609: "El llama divina, a la parte pasiva, instintiva de nuestra naturaleza... El elemento activo y reflexivo constituye el hombre por oposición".

(69). A Clavel, 26 de octubre 61 (t. 11, p. 255).

(70). **Confessions,** p. 181-188.

(71). Op. cit., p. 181.

(72). **Idée de la Révolution,** p. 111-112. **Justice,** t. 4, p. 417: "Llega un día en que la sociedad, habiendo adquirido la conciencia de su inmortalidad secular, quiere salir de ella, restaurar en sí lo espiritual, y por tanto asegurarse a la vez contra el abuso del poder y contra la rebeldía.

(73). COURNOT, **Considérations sur la marche des idées...,** ed. Mentré, t. 2, p. 183.

(74). EMMANUEL MOUNIER, **Anarchie et personnalisme,** loc. cit., p. 167.

(75). **Sur les missionnaires, le Defenseur,** octubre de 1820.

(76). Cf. G. FABRICY, O. P., **discours sur la Révelation,** etc. (1772), p. 20. **Adresse au roi,** publicada en le Defenseur de septiembre 1820: "La Religión, este firme apoyo del trono".

(77). **Chronique cotholique de mon temps,** 13 de septiembre de 1838 (Traunoy, **Le romanticisme politique de Montalembert avant de 1843,** p. 543.

(78). LEON BLOY **Le pelerín de l'absolu,** p. 39.

(79). Por ejemplo en **Dimanche** o en **Révolution sociale,** p. 129-130.

(80). F. PILLON, **L'antitheisme proudonien, critique philosophique,** 1874-75, t. 2, p. 294: "Se vio al **Constitutionnel** tomar armas por la Providencia, como **l'Univers;** burgueses y devotos se dieron la mano e hicieron estragos entre los enemigos de Dios y del capital".

(81). Demolombe, Lavoulaye, etc.

(82). El mismo Lamartine, discurso del 5 de febrero de 1836.

(83). Balzac, **le curé de village.**

(84). Bastiat, etc.

(85). THIERS, **De la propriété,** ed. popular, p. 3.

(86). Op. cit., p. 377.

(87). Op. cit., p. 381-383.

(88). ALBERT DE BROGLIE, **De la propriété, par M. Thiers,** en la **Revue des deux mondes,** 15 de noviembre 48 (t. 24, p. 583).

(89). Loc. cit. p. 556 y 572-575. Thiers no fue, por otra parte, mas que "muy medianamente satisfecho" con este escrito del joven Broglie: **Mémoires du duc de Broglie,** t. 1, p. 207.

(90). Se ha dicho bastante que en esta controversia, Proudhon fue vencido. "Se le vio, escribe PILLON, abandonar sucesivamente las posiciones en que se atrincheraba y finalmente irritarse como hacen siempre los que se equivocan. Hay que decir que la mayor parte de sus argumentos son de una singular debilidad; Bastiat no tuvo mucha dificultad en imponerse". **Frederic Bastiat,** en **Critique philosophique, 1878-79,** t. 1, p. 250. Sin embargo Taparelli reconoce que Proudhon está de acuerdo con los canonistas cuando condena la usura; reconoce también que Bastiat se ve más de una vez en un apuro: **Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique,** trad. Jacquin, p. 22-23. Añadamos que, si bien los detalles técnicos le son menos familiares que a su adversario, Proudhon le aventaja por su clarividencia para juzgar las pretensiones fundamentales de la ciencia económica. El utopista es aquí más bien Bastiat. Este se adhería a su liberalismo con una "fe mística" semejante a la que animaba entonces a los jefes de secta y fundadores de sistemas socialistas (cf. PILLON, loc. cit., p. 355). El se persuadía a sí mismo de que había sido elegido para señalar a la humanidad el camino de la felicidad: "Cuando el cólera diezmaba a la Asamblea, yo decía a Dios: "No me reti-

réis de este mundo antes de que haya realizado mi misión".

(91). BASTIAT, **Lettre au Journal des économistes (Oeuvres,** t. 1„ p. 213); **Harmonies économiques, préface a la jeunese francaise** (t. 6, p. 2); **Manifeste de l'association francaise pour la liberté comerciale,** 10 de mayo de 1846.

(92). **Harmonies économiques** (t. 6, p. 12 y 114). "Dejemos a los hombres trabajar, cambiar, aprender, asociarse, obrar y reaccionar los unos sobre los otros, puesto que, después de los decretos providenciales, de su espontaneidad inteligente sólo puede venir orden, armonía, progreso, el bien, lo mejor, lo mejor todavía, lo mejor hasta el infinito".

(93). **Lettre a M. de lamartine a l'occasion de son écrit intitulé: Du droit au travail. Journal des économistes,** febrero 45 (t. 1, p. 417); **Harmonies économiques,** c. 8 (t. 6, p. 00).

(94). Loc. cit., p. 413-414.

(95). Loc. cit., p. 420-422.

(96). Loc. cit., p. 408. Y p. 412: "¿Qué valor científico es posible reconocer en vuestra indignación contra la dureza del capitalismo, el egoísmo del manufacturero, en tanto que tales, como si los servicios industriales y los capitales pudieran escapar, más que los salarios, a las leyes de la oferta y de la demanda que los gobiernan, para someterse a las leyes del sentimiento y de la filantropía?" Esta adivinación del mecanismo económico bruto arrastra como ideal al liberalismo absoluto, ideal que incluso hoy no ha sido abandonado por todos. En el **Nouvelliste de Lyon,** podía leerse, 15 de octubre de 1942: "¿Cuándo pues podremos contar con otra cosa que con la ley económica establecida por el Creador, para reglamentar de nuevo nuestra vida material?".

(97). Existe una analogía y un contraste curioso entre los títulos de las dos obras de Proudhon y de Bastiat. Cf. PROUDHON, **Lettre a M. Bastiat,** 11 de febrero 50 (BASTIAT, **Oeuvres,** t. 5, p. 311): "En cuanto a Vd. Sr. Bastiat que... autor de un libro titulado **Harmonies économiques,** probablemente por oposición a **Contradictions économiques...**"; a Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 378); a Cretin, 19 de julio 56 (t. 7, p. 101). Los editores de Bastiat observan que esta conjetura es errónea. En efecto, el 15 de julio 45 Bastiat hablaba de su proyecto de un pequeño tratado que titularía: **Harmonies sociales (Correspondence, Oeuvres,** t. 1, p. 57); en agosto 47, proyecta un curso sobre la armonía de las leyes sociales (op. cit., p. 78); el 26 de agosto 48, escribe también: "Conservo siempre esta vieja quimera de mis **Harmonies sociales"** (p. 85). Pero el 25 de junio 46, confiaba a Richard Cobden: "Quisiera mucho todavía hacer un librito titulado: **Harmonies économiques** (p. 136). Igual título indicado el 5 de julio 47, el 18 de agosto y el 26 de noviembre 48 (p. 162, 179 y 189). La obra de Proudhon no fue puesta a la venta hasta el 15 de octubre de 1846; pero estaba entre las manos del editor Guillaumin desde hacía más de dos años, Proudhon debía haber hablado de ella más de una vez al pequeño grupo de economistas que frecuentaba en París, y

bien pudiera ser que el 25 de junio del 46 Bastiat hubiera oído hablar de ella.

(98). A Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 378).

(99). Así EUGENE FORCADE, artículo citado, 15 de diciembre 48, p. 988: "Sin necesidad de remontarse al reinado de Luis XIV, está demostrado por las observaciones más incontastables, por las cifras más elocuentes que, desde finales del siglo XVIII, la condición de los trabajadores ha mejorado día a día". O el artículo citado de Broglie, p. 575, celebrando "este movimiento ascensional... que hace subir a la sociedad de la miseria al lujo y de la barbarie a la civilización".

(100). Cf. Conde de VILLENEUVE-BARGEMONT, **Histoire de l'économie politique** (1841), t. 2, p. 354: "La cuestión del pauperismo, que se agranda todos los días..." **Economie politique chretienne** (1834), t. 1, p. 28; "El desarrollo de la extrema indigencia en el seno de las poblaciones más numerosas y de los Estados más avanzados en las vías de la industria y de la civilización moderna, y la inquietud que atormenta a las clases obreras, son hechos que ya no es posible ignorar... Hoy el pauperismo muestra al desnudo sus colosales y horribles proporciones".

(101). **Idée de la Révolution.**

(102). A Bergmann, 12 de mayo 44: "Yo he entrado en relación con la pandilla economista, pues es preciso llamar a las cosas con su nombre" (t. 2, p. 126).

(103). **Justice,** discurso preliminar (t. 1, p. 260-61). A Michel Chevalier, 14 de mayo 48: "La economía política, que los señores Say, Rossi, Blanqui, Wolovski, Chevalier, etc., le han enseñado... no es más que la economía de los propietarios, cuya aplicación a la sociedad engendra fatalmente y orgánicamente la miseria" (t. 2, p. 323).

(104). **Misère, p. 339-340,** t. 2. Cf., p. 331-342. Proudhon ha esclarecido algunas de las debilidades del maltusianismo.

(105). A Darimon, 10 de abril 50 (t. 3,, p. 191).

(106). **Justice,** t. 3, p. 10 y 13-14. Carta a M. F., 2 de **marzo 49: "La revolución de 1789 no era, después de todo, mas que el primer acto de la de hoy" (t. 2, p. 365).**

(107). **Justice,** t. 3, p. 12; cf. notas, t. 2, p. 130-40.

(108). **Le représéntant du peuple,** 11 de agosto 48 (**Confessions,** p. 387 y 388). **Justice,** t. 2, p, 312, 320 y 348. Ya en l'Avenir, el 29 de diciembre de 1830, C. De Conse había definido la economía política: "La teología de los intereses materiales".

(109). **Justice,** t. 3, p. 312. Cf. p. 232 y 233.

(110). Op. cit., t. 3, p. 108.

(111). **Révolution sociale,** p. 179-80. A Bonnon, 5 de mayo 62 (t. 12, p. 71); cf. BAKOUNINE, **Avertissement pour l'empire Knouto - germanisque** (Oeuvres, t. 4, 1910, p. 300-302.

(112). **France et Rhin** (Nueva ed., 1866), p. 111. **Justice,** t. 3, p. 449: "En la civilización el movimiento religioso va en sentido contrario al de la libertad y al de la ciencia, de suerte

que lo que es progreso para estas últimas significa, implica, retroceso para la religión y viceversa".

(113). **Justice,** t. 3, p. 112.

(114). Op. cit., t. 1, p. 108.

(115). Op. cit., t. 3, p. 158.

(116). Op. cit., t. 3, p. 2. **Resistance a la Révolution** (en **Idée de la Révolution,** p. 374): "Para decir todo nuestro pensamiento, consideramos las instituciones políticas y judiciarias como la forma esotérica y concreta del mito de la caida, del misterio de la religión y del sacramento de penitencia".

(117). **Démostration du socialisme,** 4 de marzo 49 (**Confessions,** p. 428). La alegación de Proudhon es fantasiosa. Si en efecto, hay un mito de un progreso que todo el cristianismo rechaza, no hay por el contrario, ninguna oposición entre la idea de un pecado original y la de un progreso social".

(118). **Justice,** t. 3, p. 17. Esta es también, como se sabe, la tesis de Vigny en **Les Destinées.**

(119). **Philosophie populaire** (**Justice,** t. 1, p. 189).

(120). **Proudhon et nous,** loc. cit. Edouard Dioz, al que ya hemos citado en un capítulo precedente, hubiera suscrito esta explicación.

(121). **Misére,** prólogo, t. 1, p. 33.

(122). A Mme. X., 25 de julio 47 (t. 2, p. 242-243). Ya el 13 de junio 38, a Ackermann: "El quiere hombres que intenten arraigarse en buenas verdades, desnudas, vivas, decididas" (t. 1, p. 51).

(123). 21 de noviembre 46 (t. 2, p. 228).

(124). Cf. Kierkegaard, **Punto de vista explicativo de mi obra,** trad. Tisseaut, p. 34.

(125). A Guillaumin, 4 de abril y 18 de mayo 46 (t. 2, p. 194-195 y 203-204).

(126). **Misère,** t. 1, p. 353.

(127). **Justice poursuivie,** p. 171. **Justice,** t. 4, p. 436. A Micaud, 22 de diciembre 44: "El ateísmo metódico, si me atrevo a decirlo..." (t. 6, p. 347).

(128). **Justice poursuivie,** p. 212. (Cf. Supra, p. 178-179).

(129). **Le peuple,** 2 de septiembre 48, número especimen, manifiesto (**Confessions,** p. 396.

(130). **Misère,** t. 2, p. 348.

(131). A Bergmann, 15 de julio 54 (t. 6, p. 47). A Delarageaz, 4 de marzo 43 (t. 3, p. 327).

(132). **Misère,** t. 1, p. 397. **Idée de la Révolution** (1851) p. 65.

(133). **Confessions,** p. 174.

(134). Oponiendo en su **nota conjunta,** p. 71-77, la revuelta del cristiano, del francés, del occidental, al fatalismo del judío, del oriental, Peguy añade: "En el fondo, está permitido preguntarse si esta constante revuelta, si esta sinuosa rebelión campesina, no es en el orden cristiano más ue una cierta categoria de la paciencia..." ¿Esta idea no es aplicable en cierta medida a la "revuelta" de un Proudhon?

(1). Se recordará que esta memoria data de 1839.
(2). **Dimanche,** p. 57.
(3). Carta a M. Blanqui, p. 53.
(4). **Advertissement aux propriétaires,** p. 169-170. **Cf. Misère,** t. 1, p. 88: "Los efectos de caridad y de dedicación están fuera del dominio de la economía, la cual debe procurar la felicidad de las sociedades por la organización del trabajo y de la justicia.
(5). **Justice,** t. 3, p. 35 y 102.
(6). Op. cit., t. 3, p. 113.
(7). Op. cit., t. 3, p. 35.
(8). Op. cit., t. 3, p. 113.
(9). Op. cit., t. 3, p. 102. **Cf. Misère,** t. 2 (ed. Guillaumin, p. 187): "¿Quién nos librará de la caridad, de esta mistificación por la que no se cesa de abusar de la ingenuidad del proletario, de esta conspiración permanente contra el trabajo y la libertad?"
(10). **Capacité politique,** p. 412-413. Cf. León XIII, encíclica **Rerum novarum.** Sobre el Manifiesto de los 60: E. Dolleans, **Histoire du mouvement ouvrières,** t. 1, p. 278-281; G. LEFRANC, **Histoire du mouvement syndical francais,** p. 124-125.
(11). **Justice,** t. 4, p. 454.
(12). NECKER, **De l'importance des opinions religieuses,** p. 34-35 (1788).
(13). Op. cit., p. 37-46; cf. p. 58-59, 99, etc.
(14). Op. cit., p. 47. NECKER, que no olvida que escribe una obra apologética precisa así su pensamiento: "Se preguntará quizá, como consecuencia de estas observaciones, si la religión que afianza todos los lazos y que fortifica todas las obligaciones, no es favorable a la tiranía: tal consecuencia no sería razonable; es preciso que la religión consoladora de tantas aflicciones, endulce igualmente los males que nacen del despotismo; pero no es ni el origen ni el sostén de éste". p. 6.
(15). **Oeuvres,** t. 2, p. 136-138.
(16). **Sur la situation du parti royaliste,** en **le Renovateur,** 2 de junio de 1832. La duquesa de Langeais dirá más cínicamente "para permitir a los ricos que vivan tranquilos".
(17). NECKER, op. cit., p. 496-497.
(18). Op. cit., p. 498-499.
(19). Op. cit., p. 492.
(20). **L'essai sur la richesse des nations** había aparecido en 1776.
(21). En **le Catholique,** t. 5, p. 493.
(22). Vizconde ALBAN DE VILLENEUVE-BARGEMONT, **Economie politique cretienne** (1834). t. 2, p. 26 y 89; t. 2, p. 191, etcétera. Los remedios propuestos por el autor eran sin embargo bastante tímidos aún.
(23). ALBERT DE BROGLIE, art. cit., p. 582. Tratando

de la "cuestión social, el cardenal PIE, evocará, dentro de un espíritu análogo "las antiguas virtudes, la caridad de los ricos, la sumisión de los pobres y la felicidad de todos".

(24). E. DE VALMY, **De la force du droit et du droit de la force, ou de la réstauration du droit divin dans l'ordre social** (1850) p. 34-37. Mucho más tarde, el conde de Haissonville escribirá también con la mejor intención del mundo: "La perpetuidad del asalariado, lleva necesariamente la del pauperismo. La perpetuidad del pauparismo y de la miseria es pues la dolorosa pero ineluctable conclusión a la que conduce la observación atenta de los hechos económicos, y la ciencia como la historia confirma esta palabra del Evangelio: Tendréis siempre pobres entre vosotros... Presionar al Estado, como es hoy tendencia general, a emprender la lucha contra la fatalidad de las leyes económicas, es el medio más seguro de agravar los sufrimientos que se quiere aliviar, pues la naturaleza de las cosas, cuando tropieza con algún obstáculo, tiene vueltas imprevistas y terribles revanchas". **Socialisme et charité,** (1895), p. VIII-X.

(25). **Dimanche,** p. 57. **Capacité politique,** 406: "Esta caridad que no es ya más que maña, no es ya una virtud".

(26). **Justice,** t. 3, p. 36. M. Augé-Laribé nos parece que fuerza el pensamiento de Proudhon y que desconoce más gravemente que el sentido de la doctrina cristiana, cuando escribe en su introducción a **Célébration du dimanche,** p. 29-30: "Buscando la Justicia sobre la tierra, él no podía por menos que separarse muy pronto de una Iglesia que da su apoyo a los privilegiados y aún de rechazar una doctrina que recomienda la caridad e ignora la Justicia".

(27). **Misère,** t. 1, p. 355-356: "¿No es verdad que la beneficencia espontánea, tan pura en su noción primitiva (**eleemosyna,** simpatía, ternura), la limosna en fin, se ha convertido para el desgraciado en un signo de decadencia, en una deshonra, pública?"

(28). **Création de l'ordre,** p. 55. Lo mismo en **Guerre et Paix,** p. 407, se quejará de que el cristianismo, religión universal, no haya podido reformar la idea pagana de la guerra.

(29). **Justice,** t. 3, p. 9, 55-56 y 58. El reproche ha sido recogido por el cardenal TERRAUZ en su **Instruction pastorale sur la Justice,** del 7 de febrero de 1876 (**Oeuvres,** t. 1, p. 252; cf. p. 250-251).

(30). Primera epístola de S. Juan, c. 3, v. 18.

(31). **Justice,** t. 3, p. 59.

(32). SAINT-SIMON, **Système industriel, (Oeuvres,** t. 6), p. 229-230; cf. **Nouveau christianisme.** Como Proudhon, Saint-Simon quería la aplicación social de la ley de amor; pero no reclamaba como él su transformación en ley de justicia.

(33). **Doctrine de Saint-Simon, ettres sur la religion et la politique,** 1829 (París, 1831) p. 11.

(34). **Pornocratie** (1875) p. 38-39. La observación final

lleva sin duda la huella de una influencia de la **Vie de Jesus** de Renan.

(35). **Justice**, t. 4, p. 293 y 442.

(36). En el siglo XIX, el renacimiento católico llega a ser a menudo sentimental y femenino. Bajo la influencia de escritos como **el Genio del cristianismo**, la religiosidad sustituye a la religión. El bello verso de Lamartine: "¡feliz el hombre al que Dios da una santa madre!", está en la cima de una pendiente, debajo de la cual sólo se ve un desprecio indulgente. Talleirand decía a Mme. de Dino en 1834, a propósito de la primera comunión de su hija, Paulina de Perigord: "¡Qué conmovedora es la piedad de una muchacha y qué cosa contra natura es la incredulidad, sobre todo en las mujeres!" Cf. la carta pastoral de Monseñor TERRIER, obispo de Tarentaise, para la cuaresma de 1944, sobre **el lugar de los hombres en la Iglesia y en la Parroquia.** "Es lamentablemente cierto, escribe PAUL CLAUDEL en **Contact et circonstances**, p. 48-49, que desde hace muchos años, en extensas partes de Francia y de Europa, los hombres han desertado de la Iglesia. Se ven aún, por aquí y por allá en la misa del domingo, algunos especímenes del sexo fuerte. Pero en la semana no se ven más que ancianas y solteronas".

(37). **Justice**, t. 0, p. 00.

(38). **Misère**, t. 1, p. 355.

(39). **Justice**, t. 3, p. 636.

(40). Cf. THUREAU-DANGIN, **Histoire de la monarchie de juillet**, t. 6, p. 108-110.

(41). **Idée de la Révolution**.

(42). **Misère**, t. 1, p. 256.

(43). **Qu'es-ce que la propriété**, p. 344, nota.

(44). A Michel Chevalier, 14 de abril 48 (t. 2, p. 323).

(45). **Justice**, t. 2, p. 71. Cf. **Idée de la Révolution** (1851) p. 117-118.

(46). **Justice**, t. 1, p. 356. **Misère**, t. 2, p. 271. Se trata de "la fraternidad efectiva, esta fraternidad del corazón y de la razón, que merece únicamente los cuidados del legislador y la atención del moralista y de la cual la fraternidad de raza es solamente la expresión carnal". Y p. 272: "La fraternidad es el fin, no el principio de la comunidad".

(47). **Justice**, t. 3, p. 56. **Propriété**, p. 344, nota.

(48). **Misère**, t. 1, p. 219. Aquí Proudhon se vuelve a encontrar con Thiers, que decía "Uno puede morir por su país, pero no se saca el hierro, no se lamina el acero por él" (citado por A. de BROGLIE, art. citado, p. 580).

(49). **Misère**, t. 1, p. 258.

(50). Op. cit., t. 1, p. 255. Y p. 219: "El hombre sólo sale de la pereza cuando la necesidad le inquieta, y el medio más seguro de apagar el genio en él, es privarle de toda solicitud, suprimirle la apatía del beneficio y la distinción social que de ella resulta, creando la paz alrededor de él, siempre la paz y

transportando al Estado la responsabilidad de sus energías".

(51). **Confessions,** p. 9.
(52). **Révolution sociale.**
(53). **Propriété,** p. 325. A los redactores de **la voix du Peuple,** 20 de abril 50: "El socialismo comunitario nos empuja a la confusión" (t. 3, p. 217).
(54). **Organisation du crédit et de la circulation,** folleto publicado el 21 de marzo de 1848.
(55). **Théorie de l'impot (Oeuvres,** t. 15), p. 143-144.
(56). Cf. a Gouvernet, 22 de mayo 61 (t. 11, p. 89-90).
(57). **Pornocratie,** p. 180.
(58). **Misère,** t. 2, p. 280.
(59). **Résistence a la Révolution,** en **la Voix du Peuple,** 3 de diciembre 49 **(Idée de la Révolution,** p. 379).
(60). A Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 377).
(61). **Misère,** t. 2, p. 273).
(62). Op. cit., t. 2, p. 293; cf. p. 256 a 310.
(63). **Avertissement aux propriétaires,** p. 245.
(64). **Théorie de la propriété,** p. 173
(65). **Capacité politique,** p. 117. **Lettre a M. Bastiat,** 21 de enero 50: "...lasdivagaciones de Pierre Leroux y de Louis Blanc sobre la comunidad, la fraternidad y la solidaridad" **(Oeuvres** de Bastiat, t. 5, p. 267). Cf. a Gaudon, 10 de abril 48: "tres viejas ideas que no deberían aparecer más en la historia y las novelas": democracia doctrinaria, jacobinismo viejo, comunismo (t. 6, p. 369).
(66). **Dimanche,** p. 31.
(67). **Propriété,** p. 327. "La comunidad viola la autonomía de la conciencia y de la igualdad; la primera, comprometiendo la espontaneidad de la esperanza y del corazón, el libre arbitrio en la acción y en el pensamiento; la segunda, recompensando por una igualdad en el bienestar al trabajo y a la pereza, al talento y a la tontería, al vicio incluso y a la virtud".
(68). **Misère,** t. 2, p. 301-302.
(69). Op. cit. Y también, esta definición de los comunistas: "buitres pegados a la roca de la fraternidad".
(70). Cf. el artículo de **la Voix du Peuple,** 8 de enero 50: "El patriciado y el proletariado son los dos polos de la civilización; la consecuencia de nuestra explotación recíproca es la vida colectiva; cuando he dejado de comer a mi hermano en nombre de la propiedad, le como en nombre de la comunidad: esto es lo que los místicos llaman comunión". **(Idée de la Révolution,** p. 426). Zola abusaba del derecho que tienen los hombres de letras a embarullarse un poco en las cuestiones de doctrina cuando nos pintaba a Proudhon de la forma siguiente: "Lo veo a la puerta de su ciudad futura, inspeccionando a cada hombre que se presenta... clasificándole y dándole un número por nombre, una mentira por vida y por esperanza", y cuando, tomándole aparte, le decía: "vuestras ideas de comunidad..." y le hablaba de su "ciudad dormida". **Proudhon et Courbet,** en **Mes Haines,** nueva edición (1879), p. 22-24. Alfred Sudre había escrito más justamente: "El odio de M. Proudhon por la

propiedad sólo es sobrepasado por la aversión que siente por el comunismo". **Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes,** 4.ª ed. (1850), p. 394.

(71). Se observará que Marx rechazaba con no menos energía al comunismo, "completamente primitivo y vacío de pensamiento" de los Fourier, Owen, etc.

(72). Op. cit., t. 1, p. 395: "Ciertamente, si hay un prejuicio, un misticismo cuya decepción me parece hoy temible, no es ya el catolicismo, que se va, sería más bien esta filosofía humanitaria..." Se ha visto antes cómo el antiteísmo profesado por Proudhon le hacía rechazar todo panteísmo; véase también en el capítulo siguiente la relación que él establece entre las dos ideas de Humanidad y Justicia. Desde **Célébration du dimanche,** tomó posición contra el panteísmo (p. 95 y 475-476). Lo mismo en **Avertissement aux propriétaires,** p. 217: "Detesto al panteísmo lógico lo mismo que al religioso; pues si este último es la negación de la moral, el otro es la negación de la razón". O en **Misère,** t. 1, p. 377: "Descarto la hipótesis panteísta como una hipocresía y una falta de corazón".

(73). A Michelet, 11 de abril 51 (t. 14, p. 164-165). Este comunismo "tiene menos raíces todavía que aquel de los cristianos de la Iglesia primitiva, que no estuvieron ni diez meses en comunidad y probablemente pasaron de algunos miles".

(74). **Capacité politique,** p. 131.

(75). Op. cit., p. 119.

(76). A Beslay, 27 de mayo 61: "He dicho también que había un principio verdadero en la asociación, con tal de que no se le diera una extensión desmesurada y sobre todo que se desterrara de él a todo imperialismo y a todo comunismo (t. 14, p. 98).

(77). **Capacité politique,** p. 124. "La concepción proudhoniana de la justicia, ha escrito Yves Simon, **Notes sur le fédé-**
justicia al tipo de la justicia conmutativa".

(78). **Justice,** t. 2, p. 149.

(79) **Capacité politique,** p. 141-142.

(80). Op. cit., p. 125.

(81). Op. cit., p. 198. **La fédération et l'unité en Italie,** passim. 8 de mayo 62: "La federación universal, en la cual debe resolverse toda evolución histórica (t. 12, p. 87; a Buzon, 31 de enero 63 (p. 269).

(82). **Capacité politique,** p. 125.

(83). **Capacité politique,** p. 204.

(84). Op. cit., p. 186. Ibid.: "Por la mutualidad, las otras fuerzas económicas entran en el derecho... Ellas no ofrecen ningún carácter moral por sí mismas. Unicamente la mutualidad es a la vez el derecho y la fuerza".

(85). Op. cit., p. 199 y 204.

(86). Op. cit., p. 200 y 222: "¿De qué carencia de virtud privada y social acusaremos a los hombres que se prometen todo recíprocamente, que sin conceder nada por nada, se lo garantizan todo, se aseguran todo: Instrucción, Trabajo, Cambio, Patrimonio, Interés, Riqueza, Seguridad?"

(87). Op. cit., p. 205. Y Proudhon, exasperado, no deja pasar tan buena ocasión de atacar de nuevo al comunismo. Es preciso leer todo el pasaje.

(88). Op. cit., p. 203. "Desde 1864 a 1868, escribe GEORGES DUVEAU, loc. cit., p. 12 y 13, el mutualismo proudhoniano conoció sus mejores días. Sin embargo pasó rápidamente de moda; era demasiado apolítico; a pesar de la violencia de ciertas fórmulas, desprendía un perfume idílico, daba la impresión de una moderación campesina. El segundo equipo que, hacia 1868, toma las riendas de la sección francesa de la Internacional,, liquida al mutualismo. "Es entonces Bakounine, y no Marx por el momento, quien releva a Proudhon en la ideología obrera francesa.

(89). **Justice,** notas y aclaraciones (t. 2, p. 150-151), etc.

(90). **Capacité politique,** p. 166 y 182. Jesús ha generalizado la ley de Moisés, suprimiendo toda distinción entre Judío y Gentil.

(91). **Idée de la Révolution.**

(92). **Capacité politique,** p. 129. **Dimanche,** p. 54-55.

(**Propriété,** p. 145-146.

(94). **Capacité politique,** p. 166: "Nunca hemos visto en esta alta prescripción de derecho mas que un consejo de caridad, una fórmula de beneficencia puramente voluntaria, que no compromete a la conciencia; solo hemos seguido adelante con la ayuda del verdugo y de la policía y, en las cosas más importantes de la economía social, somos todavía tan salvajes como los primeros que, cansados de muerte, rapiña y violación, convinieron en respetar mútuamente sus bienes, sus mujeres y sus vidas y fundaron así las primeras sociedades". **Propriété,** p. 143-144. **Justice,** t. 3, p. 9.

(95). **Théorie de l'impot,** p. 15.

(96). **Lettre à M. Blanqui,** p. 67-69 (discusión de las tesis de Guizot y Laboulaye). **Justice,** t. 3, p. 58: "Lo que el cristianismo, bajo el nombre de abolición de la esclavitud, ha hecho por el trabajador, lo sabe todo el mundo"; y p. 54, el comentario de la nota de San Pablo a Filemón. "En los mismos pasajes en los que los apóstoles recomiendan la sumisión, afirman verbalmente el deber de la servidumbre, advierten a los esclavos que sólo dependen de Dios".

(97). **Justice,** t. 3, p. 9.

(98). **Toast à la Révolution,** en **Le Peuple,** 17 de octubre 48.

(99). En su artículo sobre **la folosofía del siglo XIX L'année philosophique,** 1867, p. 65), Renouvier escribe de Proudhon: "El amigo más fogoso, podría decirse, de la libertad, ha sacrificado a los ídolos comunes y abrazado... la religión del panteísmo". En su artículo sobre **Las escuelas contemporáneas de moral en Francia (La critique philosophique,** 1873-1874, t. 1, p. 37), le atribuye una "negación completa de los vínculos de la sociedad" y no ve en su pensamiento "ningún sentimiento de solidaridad ni de obligación hacia nada", etc.

(100). Proudhon había conocido a Renouvier el 1 de ma-

yo 46 (**Carnets**); había leído sus primeras obras. Renouvier en revancha debe ciertos elementos de su pensamiento a Proudhon, como lo hacen notar HENRI MICHEL, **L'Idée de l'Etat**, p. 411 y GEORGES WEILL, **Histoire de l'idée laïque en France au XIX siècle**, nueva ed. p. 203. Tuvieron una controversia sobre el tema del absoluto y de la libertad. Criticado por Proudhon en **Justice**, Renouvier respondió. Proudhon replicó en su segunda edición (**Justice**, t. 3, p. 450-455). "M. Renouvier, dice, no será nunca, a pesar de toda su ciencia, un verdadero filósofo, porque no sabe escribir". Añade: "Deje que la verdad vaya desnuda, si Vd. quiere, pero no en el esqueleto".

(101). Carta a Secretan, 21 de febrero 1869 (**Correspondence de Renouvier et de Secretan**, p. 15). **Critique philosophique**, t. 1, 1873, p. 215: "El amor, estado carente de regla y de cualquier límite (ésta es su pretensión), no tiene nada en sí mismo que pueda librarle de lo arbitrario".

(102). **Science de la moral**, t. 1, c. 22 (nueva ed., 1908, t. 1, p. 97).

(103). Op. cit., p. 98. Cf. PROUDHON, a Le Chartre, agosto 56: "Si las inclinaciones comunistas han entrado en algunos buenos espíritus por la puerta de la simpatía, es necesario que salgan, para una mayor inteligencia de la dignidad humana". Cuesta menos hacer caridad que hacer justicia; también "la justicia es la última y la más importante palabra de la moral".

(104). Carta a Secretan, 26 de agosto 69: "El hombre, después del pecado original, apenas si es capaz de mérito ni de amor razonable... Puede elevarse algunas veces a la noción de algunos principios generales de deber: Igualdad, respeto pasivo, contratos formales, etc. Pero no pudiendo llegar formalmente a un grado pasable de perfección en estas cosas mismas, se ha lanzado sobre otras, amor, sacrificio, etc. A falta de pan, se ha querido alimentar de bizcocho; la pasión ha ocupado el lugar de la razón... de aquí, mejora, elevación del corazón, decadencia del espíritu y de carácter". Y el 14 de agosto: "Estoy asombrado de la debilidad del espíritu de justicia en el mundo religioso". (**Correspondance**, p. 36 y 30).

(105). **Science de la moral**, l. 1, c. 46 (p. 206). Cf. PROUDHON, **Justice**, t. 2, p. 17: "La sociedad es completamente arbitraria con la ley de amor, así como con la ley de servidumbre". Secretan escribía a Renouvier el 6 de noviembre 72: "Vd. quiere la justicia garantía de la libertad personal de cada uno, y la mutualidad de los oficios". **Correspondance**..., p. 75).

(106). RENOUVIER, **Science de la moral**, t. 1, c. 49 (p. 213).

(107). **Capacité politique**, p. 406. Cf. RENOUVIER, **Introduction à la philosophie analityque de l'histoire** (1864), p. 116-118: "...Es entonces cuando la moralidad renace, por el corazón, no por la razón. El hombre del amor es hombre de pasión, porque el amor es una pasión...; todo él es excepción y casos particulares...; el mal se transfigura a sus ojos en bien; roba para dar, miente para ser útil o agradable a sus vícti-

mas... Pero el hombre de justicia subordina la pasión a la razón..." Y **La critique philosophique,** 1878-79, t. 1, **L'Amour et la justice,** p. 33: las pasiones "en las cuales el amor es el dominante..."

(108). GABRIEL MADINIER, **Conscience et amour,** p. 35-36: "Esta idea de que el amor es sentimiento y pertenece a la naturaleza, puede relacionarse con la inspiración general de Renouvier. La razón es para él el entendimiento; la racionalidad se mide por la discursividad y la no contradicción". Observaciones análogas en JEAN LACROIX, **Personne et amour,** p. 50. Gurwitch critica igualmente "al racionalismo excesivo de Proudhon, que mira al amor, incluso en la esfera social propiamente dicha, como un elemento inferior a la justicia"; **L'Idée du droit social,** p. 373, nota.

(109). Cf. YVES DE MONTCHEUIL, **La loi de l'amour,** en **Cité nouvelle,** 10 de junio de 1942.

(110). RENOUVIER, entrevé esta relación, pero lo hace con un espíritu jurídico destructor de toda religión profunda. Ver por ejemplo **Introduction à la philosophie analytique de l'histoire,** p. 119.

(111). **Misère,** t. 1, p. 389.

(112). **Justice,** t. 3, p. 36.

(113). Op. cit., t. 3, p. 150.

(114). **Capacité politique,** p. 406.

(115). Op. cit., p. 129-130: "Este paráclito, cuya llegada esperaban los apóstoles, al que se ha esperado de siglo en siglo y en el cual se han centrado tantos sueños, ¿por qué no habría de decirse que tenemos hoy su manifestación en el movimiento regenerador de la plebe moderna? La misma razón que hizo comprender al profeta de Nazaret, hace más de dieciocho siglos, que la caridad que predicaba no era la última palabra del Evangelio, es la que ilumina nuestra Democracia cuando, expresándose por boca de los Sesenta, nos dice: "Rechazamos la limosna, queremos la Justicia". Cf. p. 182.

(116). GABRIEL MAIDENIER, **Conscience et amour,** página 53-54.

(117). GASTON FESSARD, **Pax nostra,** p. 148. Proudhon mismo dice muy bien, **Justice,** t. 1, p. 328: "El progreso de la justicia, teórico y práctico, es un estado del cual nos es dado salir y ver el fin. Sabemos discernir el bien del mal; nosotros no conoceremos jamás el fin del Derecho, porque nunca cesaremos de crear entre nosotros nuevas relaciones. Hemos nacido perfectibles; nunca seremos perfectos: la perfección, la inmovilidad, sería la muerte". Cf. Mgr. LAVALLEE: Informe leído en la sesión solemne de apertura de las Facultades católicas de Lyón, el 15 de noviembre de 1944: "La caridad ha llegado instintivamente allí donde la justicia fallaba. Ha aventajado a las leyes y a las organizaciones jurídicas que son obra de la razón. Porque el amor tiene antenas más finas que la razón. San Agustín dice que tiene dos ojos, y que amar es ver. **Amor oculos est et amare videre est.** Y su andadura es más viva, la

Imitación pretende que tiene alas. En el pasado ha aventajado a la justicia, en el futuro, es el único capaz de realizarla". (**Bulletin des Facultés catholiques de Lyon,** agosto-diciembre 1944, pp. 26-27).

(118). Esto demuestra bien claramente la dialéctica de la limosna cristiana, tal como la expone San Agustín en su bello **sermón sobre la primera epístola de San Juan,** núm. 5 (p. L. 35,2038-39). Cf. **Catholicisme,** 3.ª ed., p. 385-386.

(119). SECRETAN, carta a Renouvier, diciembre 72 (Correspondance, p. 83).

(120). **Misère,** t. 1, p. 368. Y t. 2, p. 299: "Sin la justicia, sin una definición exacta de lo tuyo y de lo mío, la caridad se convierte en una exacción y la fraternidad es imposible". **Solution du problème sociale,** p. 93: "En el orden social, la Reciprocidad es el principio de la realidad social, la fórmula de la justicia. Tiene por base el antagonismo eterno de las ideas, de las pasiones, de las capacidades, de los contemporáneos, de los intereses. Ella es la condición del mismo amor".

(121). Cf. NICOLAS BERDIAEFF, **De la destination de l'homme,** p. 126: "Cualquier sociedad que pretenda fundarse en la gracia y rechace la autoridad de la ley, es una sociedad despótica. El comunismo realizado es la prueba; fundado sobre una gracia, aunque ésta sea un orden oscuro y no cristiano, nos presenta una tiranía, es decir una teocracia invertida".

(122). SECRETAN, carta a Renouvier, 17 de enero 69. "El amor, añade Secretan, es la voluntad de que el ser sea". (**Correspondance...,** p. 19). Sobre esta naturaleza profunda del amor, que es acto, y sobre su diferencia con el sentimiento o la pasión, véase YVES DE MONTCHEUIL, **Le ressentiment d'après Max Scheler,** en las **Recherches de science religieuse,** 1937.

(123). A menudo se produce la confusión, así claramente por Ranouvier, **La loi d'amour et de justice, La critique philosophique,** 1873-74, t. 1, p. 210: "...la esencia del amor. Veámosla en el budismo, etc.".

(124). G. MADIMIER, **Conscience et amour,** p. 122-123.

(125). Cf., SECRETAN, **Correspondance...,** p. 89: "Vd. desprecia demasiado la síntesis...".

(126). JEAN LACROIX, **Tradition nationale et vocation personnelle,** p. 174. Cf. Santo Tomás, **In Ethic,** 1.8, lct. 7.

(127). MADIMIER, op. cit., p. 69; y p. 71: "La justicia no realiza esta perfecta unidad en la cual consiste la plena inteligibilidad. Las sociedades cuyos miembros sólo están unidos por relaciones de derecho, son conjuntos de átomos, es decir, seres constituidos antes de entrar en relación. Estos seres, concebidos como existentes antes de toda vida social, no pueden componer entre ellos esta comunidad perfectamente una, donde cada miembro es interior a todos los otros". "La justicia, dice también Gurwitch en **L'idée du droit social,** p. 103, no es un ideal por sí misma; ella es sólo un instrumento al servicio de un ideal. Y el ideal moral al cual aspiramos, es la unión y la concordia, el cambio amical de vidas, el amor. Este ideal

es el que la razón, obrera de la unidad, exige: el amor es más inteligible que la justicia, porque realiza una unidad más perfecta". Ver también p. 82. Es cierto que Proudhon hacía observar aquí que no se trataba ante todo de definir un ideal...

(128).Después de haber demostrado que la ley, expresión de la justicia, es de hecho socialmente más apta que el amor para defender la libertad y la dignidad de la persona, J. LACROIX, **Personne et amour,** p. 65-69, concluye no menos justamente que el orden de la justicia es todavía un orden impersonal, y que el orden personal es el del amor. El primero de estos dos órdenes está "subordinado al segundo que le hace posible, pero el segundo no existe o amenaza con desaparecer sin el primero". Entre la fuerza y el amor, dice también el mismo autor, el derecho "es el mediador necesario". Cf. BERDIAEFF, op. cit., p. 124 y 135-136. Como es sabido, el mensaje de Pío XII en la Navidad de 1942, insiste particularmente en rechazar "el dilema: amor o derecho" para proclamar "la síntesis fecunda: amor y derecho".

(129). ANDRE ROUSSEAUX, **Proudhon et nous,** loc. cit. "Su genio potente hace honor al Antiguo Testamento, donde el Dios de Justicia establece las reglas que permiten la llegada del Dios del Amor".

(130). **Misère,** t. 2, p. 266-267 y 270-271. Cf. a Villiaumé, 19 de marzo 51 (t. 4, p. 44-45).

(131). **Justice,** t. 4, p. 253: "...Que la esposa se muestre: ella ha vencido a la carne, no solamente por el amor, sino por la justicia y la caridad". Cf., p. 299.

(132). **Idée de la Révolution.**

(133). **Dimanche,** p. 41. Para esta frase de comunión, ver también la **Lettre aux ouvrières** del 18 de marzo de 1864: "excluidos de la comunión" (t. 13, p. 264); **Justice,** t: "La comunión social", comunión con el género humano", etc.

(134). **Misère,** t. 1, p. 372.

(135). Op. cit., t. 1, p. 354.

(136). Op. cit., t. 1, p. 372.

(137). Un filósofo tan estrictamente en guardia contra cualquier sombra de panteísmo como LACHIEZE-REY, puede sin embargo terminar su edificio doctrinal con una antología de la caridad: **Le moi, le monde et Dieu,** cap. V-VII.

(138). Recordaremos sin embargo que esta reciprocidad es por nuestra parte "la reciprocidad accesigle a la criatura" (M. DENONCELLE, **La reciprocité des consciences,** p. 86; cf. p. 107-109.

Capítulo V. INMANENTISMO MORAL

I EVOLUCION Y SIMBOLISMO RELIGIOSO

(1). **Justice,** t. 1; cf. t. 4, p. 423: "nadie ha explicado el

dogma revolucionario". T. 1, p. 281: "...para escribir la Biblia de la Revolución".

(2). Ibid.

(3). **Capacité politique,** p. 156.

(4). **La Voix du Peuple,** 5 de noviembre 49 (prefacio a la 3.ª edición de **Confessions);** p. 57.

(5). **Création de l'ordre,** p. 125. **Programme révolutionnaire** (1848), p. 331.

(6). **Justice,** t. 3, p. 521.

(7). **Misère,** t. 2, p. 385.

(8). **Confessions,** p. 60. (**La Voix du Peuple,** 5 de noviembre 49).

(9). **Confessions,** p. 69. **Justice,** t. 3, p. 629 (dirigiéndose a Bossuet): "Tu cristianismo es la obra maestra del simbolismo humano".

(10). **Justice,** t. 1, p. 28.

(11). **Justice,** t. 2, p. 350.

(12). **Création de l'ordre,** p. 241; y p. 65: "La religión, primera forma del pensamiento humano, especie de preparación a la ciencia, no tienede a vivir, sino a morir..."

(13). **Misère,** t. 1, p. 81: "Los teólogos sólo responden a los problemas de la metafísica por los mitos y las alegorías que reproducen siempre los problemas sin resolverlos jamás".

(14). **Justice,** t. 3, p. 347.

(15). **Confessions,** p. 69. Por otra parte, a pesar de todo, la teología, al racionalizar la religión, juega un papel progresista indispensable. Ella "conduce al hombre paso a paso a la razón, nunca ha servido a otra cosa. Todas sus invenciones son ensayos de filosofía. Existe una **Phisique sacrée,** una **Politique tirée de l'Escriture sainte,** un **Droit canon,** una **Scolastique:** ¿qué es todo esto?: el racionalismo en la revelación. La teología, desde el primer día, ha buscado la verdad fuera de ella misma; ella ha comenzado estas excavaciones que debían conducirnos fuera del círculo en el cual nos había encerrado primeramente. A medida que hacía su dogma, se deshacía a sí misma por sus interpretaciones y sus glosas...": **Idée de la Révolution** (1851), p. 344. Asimismo, **Création de l'ordre,** p. 103: "...El silogismo únicamente ha hecho la teología; el razonamiento servía a la sinrazón: pero no nos quejemos, esto era un progreso inmenso. Una religión que argumenta es una religión que se ejecuta..." **Misère,** t. 2, p. 238. **Droit au travail** (5 de octubre 48), p. 425. **Confessions,** p. 71, etc. Ya **Dimanche,** prefacio, p. 34.

(16). **Justice,** t. 4, p. 376; t. 3, p. 481: "Ha llegado la hora de cortar el cable".

(17). **Révolution sociale** (1852), p. 28.

(18). **Justice,** t. 4, p. 359.

(19). **Justice poursuivie,** I núm 3.

(20). **La Voix du Peuple,** 21 de octubre 49.

(21). **Création de l'ordre,** p. 125-126. A Pauthier, 9 de abril 38: "La filosofía debe resurgir de las antigüedades del lenguaje y de la mitología".

(22). **Création de l'ordre,** p. 6: "Entiendo por progreso

la marcha ascendente del espíritu hacia la Ciencia, por las tres épocas de Religión, Filosofía y Metafísica o Método". Proudhon no mantendrá esta distinción entre Filosofía y Metafísica, a la cual se sujeta en la época de **Création de l'ordre**, obra esencialmente metodológica.

(23). **Misère**, t. 2, p. 363. T. 1, p. 63: "¿No veis que ocurre con la religión como con los gobiernos, que el más perfecto sería la negación de todos?".

(24). **Idée de la révolution** (1851), p. 291. A Tissot, 22 de diciembre 53: "El siglo XIX está destinado a substituir en el gobierno de la humanidad a los principios teológico y político por el principio económico y social" (t. 5, p. 299).

(25). **Dimanche**, p. 47.

(26). **Le droit au travail et le droit du propriété** (5 de octubre 48). Analogías históricas entre religión, monarquía y propiedad.

(27). **Justice**, t. 3, p. 244-245. A Clerc, 4 de marzo 63 (t. 12, p. 340).

(28). Al padre X. 22 de enero 55 (t. 6, p. 114-116). **Confessions**, p. 397 (**Le Peuple**, 2 de septiembre 1848, manifiesto).

(29). **Justice poursuivie**, p. 215 y 217. C. supra, p. 102.

(30). **Création de l'ordre**, p. 374.

(31). **Justice poursuivie**, p. 218-220. **Guerre et pais**, p. 121.

(32). **Justice**, t. 2, p. 401.

(33). **L'Introduction** de Michelet apareció en 1855. Como Proudhon —y como Renouvier— Michelet oponía "la Justicia" de la "Revolución" a lo "arbitrario" de la "gracia" cristiana. Lamennais, por el contrario, había mostrado la continuidad entre cristianismo y Revolución: **De l'absolutisme et de la liberté** (t. 11, p. 166-167).

(34). **La Voix du Peuple**, 5 de noviembre 49 (**Confessions**, p. 57-59).

(35). **Dimanche**, edición de 1839, nota (suprimida en la edición de 1841): "El monoteísmo es la forma primitiva de la religión, etc." (Augé-Laribé, p. 475-476). Para COMTE por el contrario "el hombre ha comenzado siempre por el fetichismo más grosero" (**Cours de philosophie positive**, t. 5, p. 17). Pero Proudhon abandonará su primera posición. En **Justice** admitirá que "el dogma de la unidad de Dios, en tanto que principio de religión, es el producto de una eliminación que ha tenido lugar naturalmente, lentamente en todos los pueblos, no tanto por la meditación filosófica como por las revoluciones políticas de los estados (t. 1, p. 444).

(36). **Notessur Auguste Comte par un des ses disciples**, p. 122-123.

(37). 29 de agosto 52. Añade: "Este es el humanismo más puro, menos la grandiosa metafísica de los alemanes, reducido a la sequedad materialista de los D'Alambert, los Ampère. Tampoco aquí veo ya casi nada que no supiéramos de antemano, tan bien y a menudo mejor que M. Comte. A Darimon, 3 de septiembre: "La lectura de este animal de Augusto Comte, el

más pedante de los sabios, el más flaco de los filósofos, el más vacío de los socialistas, el más insoportable de los escritores, me subleva; es preciso desembarazar de esto también a la Revolución" (t. 5, p. 7). Algunas reglexiones críticas, también en el Carnet de junio del 52. En el 53, Comte enviará en homenaje a Proudhon su **Politique positive;** pero a juzgar por ciertos pasajes de sus cartas, sin esperanzas serias de convertirlle a sus ideas. Cf. ROGER MAUDUIT, **Auguste Comte et la science économique,** p. 60.

(38). **Création de l'ordre,** nota de la 2.ª edición. Proudhon hace notar la equivalencia entre lo que él llama "metafísica" y "filosofía positiva". Hace varias referencias a Comte e incluso una vez le llama su "maestro". Cf. GUY-GRAND. Introducción a **Justice,** p. 127.

(39). **Misère,** t. 1, p. 41: "Toda ciencia se desarrolla en tres épocas sucesivas, que se pueden llamar, comparándolas a las grandes épocas de la civilización, época religiosa, época sofística, época científica (a).—(a): Ver entre otros Augusto Comte, **Cours de Philosophie positive,** y P.-J. Proudhon, **De la création de l'ordre dans l'humanité.**

(40). **Justice.** Destino social del amor (t. 4, p. 318).

(41). Introducción a **Confessions,** p. 75, nota. Cf. GUY-GRAND, loc. cit., p. 66.

(42). **Proudhon d'âprès ses carnets inédits,** loc. cit., p. 17. En alguna ocasión, Proudhon se dice "positivista", pero es en un sentido largo. **Justice,** t. 4, p. 462: "Puesto que todos tenemos, espiritualistas y positivistas, un terreno común que es de moral..."

(43). Comte "se imaginaba, aparentemente, que bastaba con decir a la metafísica: vete; y a la **teología: lárgate, para** que éstas se ausentasen... A fuerza de metafisiquear sin saberlo, ha terminado por teologizar sin enterarse tampoco".

(44). **Herzen y Proudhon,** p. 22-23.

(45). Escribe por ejemplo con una seguridad un poco ingenua en **Justice:** "Basados en las conclusiones de la Simbólica, sostenemos que la religión sólo tiene valor a los ojos de la razón, como expresión poética de la sociedad" (Notas y aclaraciones, t. 1, p. 335).

(46). A Clerc, 4 de marzo 63. Después de haber citado el ejemplo del cristianismo que interpreta figurativamente la historia judía: "La filosofía a su vez ha hecho lo mismo por el politeísmo y, en estos últimos tiempos, el célebre Saint-Simon, fundador de una secta, hoy tan poco digna de él, ha explicado de la misma forma el régimen feudal y militar como siendo, en la serie histórica, el precursor y la manifestación mítica del régimen económico e industrial". (T. 12, p. 340). La atención de Proudhon se había fijado sin duda en Saint-Simon por los artículos de Pierre Leroux publicados en 1850 sobre "la mitad del siglo XIX"; estos artículos, dedicados a Proudhon, estaban consagrados en gran parte a Saint-Simon. Cf. BERTHOD, **Idée de la révolution,** p, 399, nota.

(47). Ver, por ejemplo, **Catéchisme positiviste,** p. 31: "La humanidad substituye definitivamente a Dios, sin olvidar jamás sus servicios provisionales". **Système de politique positive,** t. 1, p. 87, etc.

(48). **Doctrine de Saint-Simon, Lettres sur la réligion et la politique,** (1829); "La humanidad... no es justa con su pasado más que cuando su negación se cambia en reconocimiento, cuando sabe leer en las tradiciones la eterna promesa de su destino" (p. IX). "¿Dejaremos algún día de ser ingratos con el catolicismo?" (p. 11).

(49). Se complace en constatar que Augusto Comte "rechaza con todas sus fuerzas la hipótesis de la igualdad de los sexos, y esto en nombre de la **excelencia** misma de la mujer, cuya **dignidad** exige la subordinación": **Justice,** Destino social del amor) t. 4, p. 318).

(50). **Justice, t.** 1, p. 445.

(51). **Politique positive,** t. 4, p. 22-23; **Discours sur l'esprit positif,** p. 73; **Cours de philosophie positive,** t. 5, p. 65-77, p. 119, etc.

(52). **Justice,** t. 4, p. 366; cf. p. 365-368, etc.

(53). **Justice,** t. 3, p. 176.

(54). **Pornocratie,** p. 118-119. La influencia de Comte se discierne hasta en la lengua de Proudhon: así cuando habla, **Justice,** Mi amnistía (t. 4, p. 334) del cristianismo "agotado".

(55). **Lettres de France et d'Italie,** citado por RAOUL LABRY, **Alexandre Ivanovitch Herzen,** p. 335. Cf. PROUDHON, **Révolution sociale,** p. 143: "La leyenda cristiana no es más que la visión de la humanidad, tal como la han expuesto a su vez, después, Kant y Lessing, Hegel, Strauss y en último lugar Feuerbach". **Justice,** t. 1, p. 199.

(56). **La Voix du Peuple,** 5 de noviembre 49 (**Confessions,** p. 59). **Justice,** t. 2, p. 351: "Adoración del alma humana que, tomándose por Otro, se adora como la Eva de Milton, sin conocerse". T. 1, p. 234: "Dios, dice en fin la filosofía, es... desde el punto de vista de la Humanidad, una representación fantástica del alma humana elevada al infinito".

(57). A Edmond, 28 de agosto 51 (t. 4, p. 92).

(58). A Tissot, 22 de diciembre 53 (t. 5, p. 299).

(59). **Justice,** t. 4, p. 440. T. 2, p. 350: "Esta fuente de todo bien y de toda santidad, que el alma religiosa llama su Señor, su Cristo, su Padre, es la misma que se contempla en el ideal de su potencia y de su belleza... Dios es la potencia eterna de la humanidad".

(60). 22 de diciembre 53 (t. 5, p. 299).

(61). **Justice:** "El ejercicio del sentido moral, de la función jurídica, se establece con lentitud en la humanidad. ¿Quién no ve que es precisamente para suplir a esta lentitud, por lo que la naturaleza crea en nosotros esta otra conciencia completamente ideal..., el respeto divino, la religión?" T. 4, p. 401: "La religión, interpretada filosósicamente, es el simbolismo de

la conciencia, de sus manifestaciones y de sus leyes. Es la poesía de la Justicia..."

(62). **Justice**, discurso preliminar, 3: "La Revolución afirma a la Justicia, ella cree en la humanidad" (t. 1, p. 268-269). T. 4, p. 440: "Una representación de la Justicia, es decir, del respeto de la Humanidad".

(63). **Guerre et Paix**, p. 121: "La religión... que miramos hoy como el símbolo o fórmula primitiva de la sociedad y de la justicia".

(64). **Justice**, discurso preliminar, 5: "¿Qué es la Justicia? —La esencia de la humanidad" (t. 1, p. 280). T. 4, p. 353: "La Justicia, en una palabra, es la Humanidad".

(65). **Justice**, t. 3, p. 177.

(66). **Philosophie du Progrès, première lettre** (1851). VI (**Oeuvres**, t. 20, p. 47).

(67). **Carnets** de 1845 (Halevy, loc. cit., p. 22 y 24). Con mayores motivos rechazaba el humanismo de Feuerbach que ensalzaba Everbeck; transcribiendo sus dos fórmulas: "La naturaleza humana es sagrada, no hay salud fuera del hombre", hacía notar: "Radicalmente falso. La naturaleza humana está **manchada**, no es **santa**; pero se santifica, es decir, progresa. La salud no está en el hombre, y ningún mortal la alcanzará". (Ibid., p. 18).

(68). **Misère**, t. 1, p. 41, etc.

(69). **Carnets**, 22 de abril 1852.

(70). **Justice**, t. 2, p. 350. No nos parece pues muy exacto decir con DANIEL HALEVY, loc. cit., p. 26: "Diez años después, Proudhon, al escribir su libro de la **Justice**, ...sostendrá muy exactamente la tesis de Feuerbach, y desarrollará su polémica. En 1845 su actitud es otra. Singular espectáculo: combatiendo a Feuerbach, se combate a sí mismo de antemano".

(71). El problema se vuelve a encontrar, por ejemplo, en los budistas del Mahayana, que se han esforzado en resolverlo por su noción del Dharmakaya: noción siempre fugitiva, que insiste tanto sobre el Kaya (cuerpo, substancia, realidad, ser individual) o bien sobre el Dharma (esencia pura de la Ley del Verbo).

(72). **Création de l'ordre**, p. 241. Al padre X., 22 de enero 55 (t. 6, p. 114). **Justice**, t. 3, p. 344: la religión es una conciencia ideal, creada en nosotros por la naturaleza...

(73). **Création de l'ordre**, p. 63, 73 y 126. **Le Peuple**, 2 de septiembre 48 (**Confessions** p. 396-397). A Bergman, 26 de diciembre 42 (t. 2, p. 65). Cf. supra. p. 246, nota 8.

(74). **Justice**, t. 3, p. 345: "Esta religiosidad... no es otra cosa en el fondo que la forma primera, ideal, objetiva, simbólica de la Justicia, forma que debe disminuir, atrofiarse, por el progreso de la Justicia que representa"; p. 543-544, etc.

(75). A Charles Morard, 31 de diciembre 63 (t. 13, p. 212-213). Cf. infra., cap. VI.

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

II LA CONCIENCIA MORAL

(1). **Justice**, t. 4, p. 341.
(2). A Cournot, 1851.
(3). Ibid.
(4). **Justice**, t. 1, p. 325.
(5). **Justice**, t. 1, p. 366.
(6). Justice, t. 4, p. 354; t. 1, p. 461, etc.
(7). **Justice**, t. 4, p. 364; y p. 354: "El hombre, cuando la virtud le deleita o el pecado le atormenta, se regocija o palidece no por su cualidad de siervo de la ley, que espera castigo o recompensa de su soberano, como dan a entender los moralistas; sufre, palidece en calidad de soberano, en calidad de legislador".
(8). **Justice**, t. 4, p. 351, 363, 365.
(9). **Justice**, t. 4, p. 363.
(10). **Justice**, t. 1, p. 449; p. 140, etc.
(11). **Du principe de l'art**, (1865), p. 267-268.
(12). **Justice**, t. 2, p. 297, Notas.
(13). **Justice**, t. 1, p. 326.
(14). **Justice**, t. 1, p. 350-351.
(15). Cf. **Justice**, t. 1, p. 460, sobre el dogma de la caída: "La religión, bien estudiada, lo implica necesariamente. La adoración es una confesión. Bajo cualquiel aspecto que se considere, la religión presupone esta idea de que el hombre es impotente, por sí mismo, para hacer el bien; que su existencia sobre la tierra no está en relación con su destino; que no se basta a sí mismo; que su ser está enfermo, etc."
(16). **Justice**, t. 1, p. 327 y 458; t. 3, p. 246 y 596; etc. Aquí también, Proudhon cede a su tendencia "integrista", que exagera y falsea el dogma para mejor condenarlo (tendencia que comparte con Renan y otros muchos adversarios de la fe cristiana). Para él, el jansenismo "constituye el verdadero cristianismo" (Notas, t. 3, p. 457); la Iglesia, al reprobarlo "se ha contradecido evidentemente"; ha hecho ceder a la lógica delante de ciertas consideraciones de gobierno y de moral práctica; pero después de esta infidelidad a su espíritu (como después de la condena del quietismo), "ella ya no es la Iglesia de Cristo redentor, es la madrina exclaustrada de la Revolución": **Justice**, t. 1, p. 437 y 459. Por otra parte reconoce que "el renacimiento de las costumbres en el mundo convertido fue debido precisamente a la humillación profunda y al arrepentimiento amargo que produjo en las almas la teoría del pecado original"; **Justice**, t. 1, p. 459-460.
(17). **Justice**, t. 2, p. 362.
(18). **Justice**, t. 4, p. 436. T. 2, p. 363; **cf.** p. 365: "El sacerdote que cree en la virtud por la religión puede siempre, en tanto que crea, llegar a ser un ciudadano y un justo; el sacerdote a quien la impiedad ha hecho inmoral está por debajo del suplicio: sólo cabe ahogarlo en el estiércol".

(19). **Justice**, t. 1, p. 277. **Justice poursuivie**, p. 130.

(20). **Justice**, t. 1, p. 276 (**Philosophie populaire**). "Desde que se ha reconocido que el principio religioso, dado aparentemente para servir de apoyo y de salvaguarda a la virtud, es el principio mismo de la disolución humana, se deduce que allí donde se encuentra el hogar del culto, allí está también el hogar de la inmoralidad". C. t. 3, p. 302.

(21). **Justice**, t. 4, p. 365. T. 1, p. 397. Notas, t. 3, p. 311: El cristianismo ha hecho a la religión "a la vez más racional y más moral; esto fue pues un progreso". T. 1, p. 460: él ha establecido en el mundo "una noción superior de justicia".

(22). **Justice poursuivie**, p. 130-131. Cf. **Justice**, t. 3, p. 540: "La edad religiosa, cuyo fin próximo tanto signos anuncian... La edad de la Justicia, en la que entramos..."

(23). **Justice**, t. 1, p. 412.

(24). **Jésus** (1896), p. 93 (**A propor de la brochure de Mgr Parisis**).

(25). **Justice**, t. 1, p. 411-412; t. 4, p. 436. Cf. 7.° estudio, cap. 1: "¿No sabremos en fin, sacar de la filosofía moral todas estas hipótesis de otra vida, de esencias celestes y de gran maestro de los destinos, y después de hecha esta eliminación, ocuparnos de lo que nos interesa?" (T. 3, p. 165).

(26). **Justice**, t. 1, p. 277; cf. p. 393. T. 3, p. 299.

(27). **Justice**, t. 3, p. 544.

(28). **Justice**, t. 1, p. 461-464.

(29). **Discours a la nation allemande, 3e discours**, p. 72 trad. Philippe). Cf. **2e discours**, p. 56-57.

(30). Así **Justice**, t. 4, p. 462 y 466-467, sobre la inmoralidad y la sanción. "Que no me hablen pues de la sanción de una vida ulterior: esto es predicar la cobardía y empujar a la desmoralización... Reivindicar a título de reparación de las anomalías de la vida presente, la justificación y la beatitud en la otra, es unir la hipocresía a la iniquidad".

(31). **Pornocratie**, p. 330, nota (carta a Mme Jeanny d'Héricourt).

(32). **Justice**, t. 1, p. 441.

(33). **Jésus** (1896), p. 93-94.

(34). **Justice**, t. 1, p. 393. Y p. 250: "¿Quién en adelante, la Revolución o la Religión, debe ser el órgano de virtud para los pueblos?".

(35). **Justice**, t. 1, p. 275. Cf. p. 276: "La Iglesia durará en tanto que no sea atacada en su fuerte, en tanto que la Revolución, llevando más lejos el debate, no desembarace a la Justicia de esta sanción divina que la hace paticoja, y de la cual la Iglesia es el supremo representante".

(36). **Justice**, t. 1, p. 291-293.

(37). **Justice**, t. 3, p. 548.

(38). **Justice**, t. 3, p. 549.

(39). **Justice poursuivie**, p. 153 y 233.

(40). **Justice**, t. 4, p. 350; t. 3, p. 440-442; t. 1, p. 325. Puede darse igualmente un sentido muy admisible a lo que dice en esta ltima página: "Cuando la Revolución también fue-

ra probada, no serviría todavía, como la instrucción del maestro sirve al discípulo, en tanto que el alma no poseyera en sí la facultad de reconocer la ley y de hacerla suya".

(41). **Justice,** t. 3, p. 299-300.

(42). **Justice poursuivie,** p. 153.

(43). **Justice,** t. 1, p. 451.

(44). P. 11-12.

(45). Cf. CHASTEL, **L'Eglise et les systèmes de philosophie moderne** (1852), p. 162 El "El sistema católico", decía Bonald (**Principe constitutif de la societé**); "la escuela tradicional", decía Bonnetty.

(46). Cf. el título de la obra del padre Ventura: **La Tradition...** (1856).

(47). **Justice,** t. 3, p. 629.

(48). **Capacité politique,** p. 211.

(49). **Guerre et Paix,** p. 31. Proudhon ha diagnosticado bien uno de los rasgos de esta familia de espíritus de los cuales Maistre es uno de los más brillantes representantes: "La verdad pura, dice, no tiene atractivo para ellos" (p. 70). Se sabe que Komiakov, por la misma época, llamaba a Maistre "este elocuente archisofista" (Benon, p. 68).

(50). **Création de l'ordre,** p. 49.

(51). **Création de l'ordre,** p. 65. **Justice,** t. 3, p. 70-71. **Capacité politique,** p. 206.

(52). CHASTEL, **Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis vingt ans** (1850), p. 1-4.

(53). **Philosophes et écrivains religieux,** primera serie, p. 41 (**Pays,** 6 de julio de 1859).

(54). "Esta manera de vengar a la religión de los ataques de sus enemigos no es nueva. Otros escritores la han empleado antes que M. de Lamennais. Bergier se sirve de ella en el discurso preliminar de su gran **Traité de la Religion.** Se puede ver también **La Religion vengée de l'incrédulité,** por M. Lefranc de Pompignan, sin nombrar a muchos otros..." **Lettre à M. le rédacteur du Défenseur,** por B., profesor de teología del seminario de N. (En Lamennais, **Défense de l'Essai, 2.ª** ed., 1821, p. 319; cf. p. 334). CHASTEL, **De la valeur de la raison humaine** (1854), p. 191: "Hoy la nueva escuela reivindica a Bergier como a su primer antepasado. Ella ha descubierto la doctrina tradicionalista en su **Traité de la vraie religion** y en su **Dictionnaire de théologie.** Ella no está aquí, se dice, tan completamente formulada como en M. de Bonald, pero está en germen y completa. Bergier es el primer inventor del tradicionalismo".

(55). CHASTEL, ibid.: "Este autor, estimable por varias razones, no ha sido mirado nunca como uno de los grandes teólogos y de los grandes filósofos del cristianismo. Todo el mundo aprecia los servicios importantes que el infatigable apologista ha rendido a la religión; se admira a menudo la variedad de sus conocimientos, la claridad de su argumentación, etc. Pero, que nosotros sepamos, no se ha admirado nunca este

vigor de pensamiento suyo, esta seguridad de decisión y esta exactitud de doctrina, que pueden hacer de él un padre o un doctor de la Iglesia. Y se ha dicho aproximadamente todo lo que se podía decir en favor de Bergier, cuando se le ha llamado, con el concilio de Amiens: **Celebris, in praecedenti saeculo, religionis apologista, apud nos vulgatissimus**".

(56). **Justice**, t. 3, p. 334. Gousset había sido profesor de teología moral, después vicario general en Besançon.

(57). Cf. CHASTEL, **Les rationalistes et les traditionalistes**, p. 39. Según esta doctrina, dice todavía Chastel, "la sola voluntad libre de Dios ha constituido nuestros deberes. Las verdades morales y los preceptos morales han sido revelados; y éste es el único medio de conocerlos". "Sería tiempo ya, dice, de desvelar todos los peligros de este imprudente y deplorable sistema" (p. 4).

(58). Cf. MARET, **Philosophie et religion** (1856), t. 1, p. 311.

(59). BERGIER, **Dictionnaire de théologie**, 2.ª edición, t. 5, p. 2 y 5 (art. Ley); t. 7, p. 164 (art. Revelación); t. 1, p. 359 y 360 (art. Bien); t. 2, p. 362 (art. Deber).

(60). Cf. J. HENRY, **Le traditionalisme et l'ontologisme à L'Université de Louvain** 1835-1865, en **Annales de l'Institut supérieur de philosophie**, t. 5 (1924), p. 68.

(61). EMILEBOUTROUX, ha expresado la misma idea en términos expresivos, recogidos por LEON BRUSCHVICG: **Bulletin de la societé francaise de philosophie**, sesión del 21 de marzo de 1931, **La notion de philosophie chrétienne**, p. 74.

(62). **Justice**, t. 1, p. 328; t. 2, p. 357-358: "¿Es pues tan difícil comprender que el hombre que reza a Dios es como el poeta que invoca a la musa, éste haciendo llamada a su genio, aquél a su conciencia?"; t. 4, p. 356 y 359. Cf. supra p. 247, nota 6.

(63). Cf. **Création de l'ordre**, p. 65 y 81. Carta a Eugenio Noel, 16 de agosto 64 (t. 14, p. 27-28).

(64). **Justice**, t. 1, p. 422.

(65). **Justice**, t. 4, p. 365; cf. p. 363.

(66). **La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin**, p. 568. **Les grandes thèses de la philosophie thomiste**, p. 238 y 239.

(67). **Les grandes thèses**..., p. 220.

(68). Cf. SAN AGUSTIN, **In psalmum** 134, 11, sobre "el casto amor" o "amor gratuito" que él predica al cristiano: "**Hoc est gratis amare non quasi proposita acceptione mercedis, quia ipse merces tua summa Deus ipse erit, quem gratis dirigis**".

(69). Proudhon quiere, con razón, escapar del egoísmo y desterrar lo que Fenelón, con la tradición mística, llamaba el "interés propio" pero lo que él no ve, falto de análisis, es que no es por esto, ni necesario ni posible, ni incluso de ninguna manera deseable practicar un desinterés negativo que sería espiritualmente un suicidio, y que supondría metafísicamente el absurdo. Contra esta especie de desinterés valen ciertos análisis de Nietzsche.

Capítulo VI. TRANSCENDENCIA. DIALOGO CON PROUDHON

I. CRITICA DE LO ABSOLUTO

(1). **Justice,** t. 1, p. 448: "No discutamos sobre la naturaleza o atributos de Dios; atengámonos a la definición vulgar: es ateo el que niega dogmáticamente la existencia de Dios. Ahora bien, yo declaro y digo que no podemos legítimamente negar nada ni afirmar nada del absoluto; es una de las causas por las cuales separo el concepto divino de la moral... Que no se me considere ateo cuando mi filosofía incluso se opone al ateísmo".

(2). **Justice,** t. 1, p. 282-283.

(3). **Justice poursuivie (Oeuvres,** t. 20) p. 124.

(4). A Pierre Leroux, 7 de diciembre 49 (t. 14, p. 284). "No es de ningún modo así, prosigue, como Spinoza fue ateo; no es de ningún modo por causas parecidas por lo que Kant, Fichte, Hegel, merecieron más tarde el nombre de ateos. El pretendido ateísmo de estos grandes hombres no fue otra cosa que el idealismo elevado a su más alta potencia, el punto culminante de la especulación metafísica y religiosa".

(5). **Justice poursuivie,** p. 315: "Cuando pronuncio el nombre de Dios y pienso en la inmortalidad de mi alma, un sentimiento de yo no sé qué veneración por mí mismo, se ampara de mi corazón... Por esto, cualquier proposición impía me hiere en mi fuero interno, como una violación de mi persona".

(6). **Justice,** t. 3, p. 179.

(7). **La Voix du Peuple,** 5 de noviembre 49 (**Confessions,** prefacio de la 3.ª edición). El ateísmo es "todavía menos lógico que la fe" (Ibid).

(8). **Justice,** t. 3, p. 181. Y **Misère,** t. 1, p. 43: "Desconfío de estos espíritus fuertes al igual que de los supersticiosos".

(9). **Majorats littéraires,** t. 16, p. 106: "La indiferencia religiosa y política, el relajamiento de la moral privada, por encima de todo la invasión del utilitarismo bajo un barniz de ideal, han depravado, obstruido en nosotros todo un orden de facultades".

(10). **Justice,** t. 3, p. 477. **Guerre et Paix,** p. 148: "Nosotros, que vivimos sin religión, que la mayoría al perder el sentimiento religioso, hemos perdido hasta el sentido moral". A José Ferrari, 7 de noviembre 59, sobre los "burgueses ateos" y por así decir liberales de su tiempo: "Hombres de negocios, traficantes ávidos de poder y de bienes del clero... raza de explotadores, de antropófagos, cuya preponderancia en el siglo XIX constituye la corrupción de la época" (t. 9, p. 224-225).

(11). A Micaud, 22 de diciembre 44 (t. 6, p. 348).

(12). Cf. **Misère,** t. 1, p. 50: "El ateísmo, o dicho de otra manera, el humanismo".

(13). A Michelet, 19 de julio 51 (t. 14, p. 170). Cf. A Mi-

caud. 22 de diciembre 44 sobre la nueva escuela alemana (T. 6, p. 347).

(14). A Tissot, 22 de diciembre 53 (t. 5, p. 298-299).

(15). **P.-J. Proudhon,** p. 141. Droz cita también, p. 169, este juicio de Diehl: "En Proudhon, el hombre era más religioso que el filósofo socialista.

(16). **Misère de la philosophie,** prefacio (trad. fr. 1896, p. 35): "La obra de M. Proudhon no es de ninguna manera un tratado de economía política, un libro ordinario, es una Biblia".

(17). PIERRE LEROUX, **De la philosophie et du christianisme, Revue enciclopedique,** agosto 1832.

(18). A Bergmann, 24 de octubre 44: "Mi objetivo es acostumbrar a los hombres a razonar por sí mismos, presentándoles primero el razonamiento bajo una forma concreta, haciéndoles interesante la especulación metafísica por la exposición de sus consecuencias en la sociedad; en una palabra, mostrándoles por así decir la metafísica en acción" (t. 2, p. 167 y 168). Al mismo Bergmann, el 4 de julio 47, se queja de la pretensión de los espíritus hastiados que quieren que se hable de la miseria pero no del mal, del valor de los productos pero no del de las ideas, del gobierno de la humanidad pero no del de la Providencia; manifiesta que no es hombre que se someta a tales exigencias. "Insisto en creer que las cuestiones sobre Dios, sobre el destino humano, sobre las ideas, sobre la certeza en una palabra, que todas las grandes cuestiones de la filosofía, pertenecen a la ciencia económica, que no es después de todo más que su realización exterior, como el fenómeno es la expresión del nóumeno". Lamenta que sus contemporáneos estén "cansados de teología y metafísica". (t. 2, p. 258-259). Cf. **Confessions,** p, 108: "La sociedad es una metafísica en acción".

(19). **Dimanche,** p. 88.

(20). **Justice,** Notas, t. 6, p. 297-298. Piensa incluso que el concepto de "una conciencia cósmica, como quien diría de una humanidad universal" no es "de ninguna manera absurdo, aunque indemostrable", T. 4, p. 440.

(21). **Justice,** t. 3, p. 179, 180 y 302.

(22). **Justice,** Notas, t. 3, p. 292.

(23). **Idée générale de la Révolution** (1851) p. 288-289. **Justice,** p. 183 y 300: "El reverendo padre Lenoir es del número de personas que no pueden llegar a comprender este principio de crítica universal, cuya demostración sa sido la gloria de Kant, que el absoluto es dado, como postulado, en todo conocimiento, pero que no se deduce de esto que pueda llegar a ser el objeto del conocimiento". Notas, t. 3, p. 296: "Un metafísico positivo constata que el entendimiento humano forma naturalmente el concepto de Dios y se para ahí. ¿Qué puede él decir o saber además?".

(24). **Justice,** t. 3, p. 179: "La Revolución no es atea, en el sentido riguroso de la palabra; no niega especulativamente al absoluto; lo elimina en tanto que objeto directo y positivo de la ciencia, principio o motivo de la moral".

(25). **Justice,** t. 1, p. 276 (**Philosophie populaire**). Cf. t. 4, p. 436: "¿Qué nombre dar a esta filosofía de la revolución, que no es evidentemente teísmo, pero que tampoco es ateísmo, ni panteísmo, etc.?"

(26). **Théorie de la propriété,** p. 73: "¿Es necesario que diga que la filosofía o búsqueda de la razón de las cosas, es la guerra de la razón contra el absoluto?" **Justice,** t. 3, p. 181: "Esta es la guerra a Dios, diréis vosotros. Sea: haced la guerra a Dios mismo, a Dios tanto como al Dios-Humanidad, como al Dios-Cristo, haced la guerra a todos los absolutos realizados, a todos los dioses vivos y que ordenan, en nombre de la Justicia y de la verdad".

(27). **Théorie de la propriété,** p. 71.

(28). **Justice,** t. 3, p. 299. Cf. p. 302: "Si Dios está para nosotros fuera de la ciencia, debe permanecer fuera de la práctica... En tanto que la religión, por su teología, sus revelaciones y su culto, hace salir al Dios del absoluto, hace salir al hombre de la moralidad".

(29). A Micaud, 22 de diciembre 44 (t. 6, p. 348). Cf. **Justice,** t. 4, p. 436.

(30). Ibid.: "Todos aquellos que tienen algún conocimiento preciso de los últimos resultados de la filosofía, os dirán como yo que es preciso, para llegar filosóficamente a la idea de Dios, pasar por una negación completa de Dios. Esto parece un juego de pasapasa; veréis pronto que nada es más creíble ni más racional".

(31). **La Voix du Peuple,** 5 de noviembre 1849.

(32). **Misère,** t. 1, p. 377. Sobre las pruebas escolares de Dios: "He aquí lo que la élite de la juventud francesa está condenada a abalar siguiendo a sus profesores, durante un año, bajo pena de perder sus diplomas y de no poder estudiar derecho, medicina, ingeniería, o ciencias. Ciertamente, sl algo tiene el derecho de sorprender, es que, con semejante filosofía, Europa no sea todavía atea..." **Pension Suard,** p. 10: "Seguí siendo pues lo que era, creyente en Dios y en la inmortalidad del alma pero, pido perdón por ello a la filosofía, fue mucho menos a causa de la evidencia de sus silogismos, que por la debilidad de las razones contradictorias". Proudhon no hace apenas esfuerzo por penetrar en el sentido de las fórmulas que había recibido: su reacción innata es aquí muy significativa.

(33). A Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 373-374).

(34). Al padre X. (t. 6, p. 114). El editor de la correspondencia fecha esta carta el 22 de enero 55, pero la fecha parece dudosa; ¿no sería bien el 49? Proudhon termina diciendo: "Si alguna vez la tormenta revolucionaria me deja tiempo libre, será para estudiar sin cesar estos grandes problemas que parece que deben ocupar eternamente y dividir siempre a los pobres humanos".

(35). **Justice,** t. 4, p. 445.

(36). Las mismas cartas al padre X. y a Robin.

(37). **Moniteur universel,** 1 de agosto 1848, p. 1826. Cf. **Confessions,** p. 67: "Intrigantes, enemigos de toda sociedad que

no pague sus vicios, de toda moral que condene su libertinaje, nos han causado de anarquía y de ateísmo; otros, con las manos llenas de rapiñas, han dicho que nosotros predicábamos el robo. Yo enfrentaré nuestra fe, la fe democrática y social, a la de estos hombres de Dios; y se verá de qué lado está el verdadero espíritu del orden y de la religión, de qué lado la hipocresía y la revuelta". **Révolution sociale,** p. 189: (El sacerdocio) infama, por ateo, al socialismo, sobre la denuncia de estos avaros que no conocieron jamás a Dios y que toman el reflejo de sus escudos por el sol de la religión".

(38). Carnet, enero 53: "He buscado a Dios. Yo quiero decir como a los tartufos ignorantes, etc."

(39). **Justice,** t. 4, p. 436.

(**Justice,** t. 3, p. 262.

(41). **Confessions d'un révoluntionnaire,** p. 136.

(42). **Justice,** t. 4, p. 442. El humor un poco grosero que aflora en una página semejante no impide, creemos, la seriedad profunda.

(43). **Justice,** t. 4, p. 445.

(44). Guillaumin, 21 de noviembre 46 (t. 2, p. 227). Cf. supra cap. IV, I.

(45). **Justice,** t. 1, p. 366. Proudhon se refiere él mismo al "mito de Israel luchando contra Dios". Cf. PIERRE TEI LHARD DE CHARDIN, **La mystique de la science,** en **Etudes,** t. 238, p. 742.

II ADORACION DE LA JUSTICIA

(1). **Justice,** t. 2, p. 427.

(2). **Justice,** t. 3, p. 175; cf. p. 410.

(3). **Justice,** t. 1, p. 423. T. 4, p. 440: "Ella es el respeto de la humanidad".

(4). **Justice,** t. 1, p. 414.

(5). **Justice,** t. 3, p. 164; cf. p. 129.

(6). A Charles Morard, 31 de diciembre 63 (t. 13, p. 213). **Justice,** t. 4, p. 373.

(7). 12 de abril 62 (t. 12, p. 44). Contra este idealismo abstracto, Proudhon dice profesar "El realismo, el positivismo de la justicia" (ibid.).

(8). **Philosophie populaire,** cap. 8 y 9 (**Justice,** t. 1, p. 217, 218, 223).

(9). **Justice,** t. 3, p. 150.

(10). "Esta razón suprema, el **Derecho".**

(11). **Justice,** t. 3, p. 515, etc. "La Justicia es el pacto de la libertad, su sacramento. Por la Justicia la libertad multiplica su potencia; por la libertad, la Justicia, al idealizarse, adquiere esta virtud penetrante que hace de ella la más vivaz de nuestras inclinaciones y la más sublime de nuestras ideas. En todos los sentidos la Justicia y la libertad se quieren mutuamente..."

(12). **Justice,** t. 4, 12.° estudio.

(13). **Justice**, t. 4, p. 367 y 401.
(14). **Philosophie populaire**, cap. 8 (**Justice**, t. 1, p. 217 y 218).
(15). A Chaudey, 15 de marzo 59 (t. 8, p. 350).
(16). **Philosophie populaire**, cap. 8 (**Justice**, t. 1, p. 217, nota).
(17). **Justice**, t. 4, p. 437-438. Ibid.: "Puesto que, según todos los testimonios, la Justicia es el verdadero objeto que persiguen todos los filósofos, puesto que es en ella donde lo verdadero, lo útil, lo bello, encuentran su garantía y su identidad".
(18). **Philosophie populaire**, cap. 10 (**Justice**, t. 1, p. 226-227).
(19). **L'Idée du droit social**, p. 373, nota 3.
(20). Cf. a Langlois, 27 de octubre 58 (a propósito de los partidarios de la propiedad literaria)": "Ellos no ven que lo justo, lo hermoso, lo verdadero constituye la religión del porvenir; que esta religión, al igual que el cristianismo, a quien reemplaza, es **Sagrada**" (t. 8, p. 239). etc.
(21). **Justice**, t. 4, p. 493; p. 462-464.
(22). **Propriété**, p. 143-144: "Los filósofos debieran estar mejor instruidos (que los teólogos): ¡Han disputado tanto sobre lo justo y lo injusto! Desgraciadamente el examen prueba que su saber se reduce a nada y que hay entre ellos algunos como aquellos salvajes que decían al sol por toda plegaria: ¡Oh!", etc.
(23). **Pornocratie**, notas y pensamientos, p. 463.
(24). **Troisième Carnet** (citado por Yves Simon en **Nova et vetera**, julio-septiembre 1934).
((25). **Philosophie populaire**, cap. 10 (**Justice**, t. 1, p. 227). Cf. **Justice**, t. 4, p. 438: "Apliquémosle la definición dada por Spinoza de su quimera de sustancia: **per causan sui, intelligo id cujus essentia involvit existentiam**".
(26). **Capacité politique**, p. 128 y 129.
(27).**Justice**, t. 3, p. 342.
(28). **Justice**, t. 1, p. 447.
(29). **Philosophie populaire**, cap. 9 (**Justice**, t. 1, p. 224-225).
(30). AUGÉ-LARIBÉ, **Introduction à propriété**, p. III.
(31). **Philosophie populaire**, cap. 10, n. 7 (**Justice**, t. 1, p. 227).
(32). Proudhon responde a Soulé que le había enviado desde Toulon una carta de adhesión calurosa a sus ideas: "Puede Vd. contar con que quedará en mis archivos como testimonio del progreso de la Justicia pura y gratuita en nuestras provincias meridionales", 6 de julio 64 (t. 13, p. 304).
(33). **Justice**, t. 1, p. 224.
(34). **Justice**, t. 2, p. 186: "Lo que Adam Smitch y los fisiócratas hicieron en el siglo XVIII por la economía, separándola con cuidado de la política y de la Justicia... Maquiavelo, dos siglos y medio antes, lo había hecho por la política, separándola igualmente de la Justicia y de la economía".

(35). Cf. a Madier-Montjau, 2 de octubre 62: "Sí, querido amigo, la **religión del derecho** está a punto de formarse; pronto germinará y nada podrá resistírselo. Necesitará misioneros. Hay ahí para Vd. un porvenir inmenso, y le pido que lo considere seriamente..." La Justicia deberá ser considerada, "no ya solamente como idea o noción del entendimiento, sino como pasión, como religión" (t. 12, p. 205).

(36). **Justice,** t. 4, p. 435. Un sentimiento análogo es expresado por Michelet, **Coup d'oeil sur l'ensemble du siècle et son déclin rapide** (1873): "La Justicia, ese Dios que en mi juventud, a la muerte de mi padre, invoqué (en el prefacio de mi **Révolution**) sigue siendo mi sostén. Encuentro en ella una felicidad seria, una esperanza que no puede engañarme, entre las dos escuelas sofísticas, la una de la nada, la otra de lo arbitrario, del capricho divino" (citado por DANIEL-HALEVY, **Jules Michelet,** p. 186).

(37). **Justice,** t. 3, p. 542.

(38). **Justice poursuivie,** p. 316. Cf. **Justice,** t. 3, p. 67-68: "Afirmo como idea soberana y reguladora en las edades futuras, la Relación, el Equilibrio, el Derecho. Considero como puros instrumentos dialécticos, subordinados a esta idea, los conceptos de sustancia, causa, materia, alma, vida; profeso la justicia gratuita y sin recompensa".

(39). **Justice,** t. 1, p. 352-356.

(40). Heráclito, fragmentos 8, 10, 51, 54 (Armonía); fr. 80, 94 (**Justice**). Se podría evocar también la "themis", tal como la concebía Esquilo, apareciendo al final de un conflicto y como solución de él: cf. F. Vian, **Zeus et la destinée dans Eschyle, Revue des études Greques,** diciembre 1942, p. 211-212.

(41). JEREMIAS, 23, 5-6. Cf. 33, 15-16.

(42). **Idée de la Révolution** (1851), p. 112.

(43). Op. cit. p. 139.

(44). **Essai sur la philosophie de Proudhon,** en la **Revue philosophique,** 2, p. 44.

(45). HENRI BACHELIN, **Les précourseurs: P.-J. Proudhon, socialiste national** (1941), p. 48.

(46). Citado por A. CUVILLIER, **A la lumière du marxisme,** t. 2, 1, p. 194.

(47). Citado por GUY-GRAND, **Introduction à la Justice,** p. 125.

(48). **Justice,** t. 3, p. 438.

(49). **Introduction à la Justice,** p. 125.

(50). **Proudhon ou la souverainneté du Droit,** en **Itineraire spirituel,** p. 69. Cf. CHARLES PERIN, **Les doctrines économiques depuis un siécle** (1880), p. 159.

(51). **Justice,** t. 1, p. 324.

(52). **L'idée du Droit social,** p. 373.

(53). **Byloe y Dumy,** c. 41 (trad. Labry, **Herzen et Proudhon,** p. 180-183).

(54). LABRY, op. cit., p. 171-172.

(55). **Justice**, t. 4, p. 445. "Esta fórmula, dice, resume todo mi libro".

(56). **Justice**, t. 3, p. 176.

(57). **Justice**, t. 3, p. 67.

(58). **Justice**, t. 4, p. 310.

(59). Cf. **Justice**, t. 4, p. 492-493.

(60). BAUDELAIRE, **Mon coeur mis à nu**, cap. 95.

(61). SAN AGUSTIN, **In psalmum** 61, 21.

(62). PEGUY, **Notre jeunesse (Oeuvres**, p. 148).

(63). P. LACHIEZE-REY, **Les idées sociales, morales, et politiques de Platón**, p. 54-58. Cf. I.-M.LEBLOND, **Dieu est amour**, p. 19-20.

III EL TESTIMONIO DE PROUDHON

(1). **La fédération et l'unité en Italie** (1962) p. 20-22, 51-52, 98-99, etc. A Defontaine(22 de agosto 62 (t. 12, p. 169), etc.

(2). A Rolland, 24 de mayo 60.

(3). **Confessions**, p. 100-101. Cf. **Dimanche**, p. 96: "Yo no he puesto mi confianza en nada que sea nuevo bajo el sol: tengo fe en ideas tan viejas como el género humano..."

(4). **Justice, notas**, t. 3, p. 283-289. Dos razones explican en parte las exageraciones de sus críticas, en las cuales la injusticia va algunas veces hasta el ridículo: una inquietud sombría por la integridad de las costumbres y el prejuicio que tacha de ineficaz a toda actividad intelectual no directamente orientada hacia la esfera social. Cf. supra, cap. IV, 2.

(5). **Justice**, t. 3, p. 442.

(6). **Pornocratie**, notas y pensamientos, p. 463. A Rolland, 24 de mayo 60. En este mismo estado de espíritu escribía también a Rolland el 25 de marzo: "Todo lo que me valoriza ante el mundo es a mis ojos naderías.

(7). **Misère**, t. 2, p. 253. Cf. el Carnet de 1846: "Dios, necesario a la razón pero rechazado por la razón".

(8). DROZ, op. cit., p. 168-169.

(9). Carta del 8-20 de noviembre 46 al periódico ruso **el Contemporáneo**. Citado por Raoul Labry, **Herzen y Proudhon**, p. 34-35. Cf. la carta de Proudhon a Gabriel X., 22 de julio 55: "Vd. comparte, según dice, mi opinión sobre la religión. Sería un gran honor para mí, del que estaría orgulloso, si Vd. conociese mi opinión sobre la religión. Ahora bien, a pesar de todas las críticas que he hecho de ella, ya en particular o en general, Vd. no puede saber cuál es en materia de religión mi opinión definitiva, y si Vd. me ha leído sabrá que más bien he levantado dificultades y planteado problemas que expresado una opinión" (t. 6, p. 216).

(10). A Michelet, 11 de abril 51 (t. 14, p. 162).

(11). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 134-135).

(12). A Paul Robert, 15 de abril 50 (t. 3, p. 206-207).

(13). 22 de enero 55 (t. 6, p. 167). Cf. p. 116: "Tenemos materia para entendernos y para batallar hasta el infinito".

(14). **Carnets.** "Es verdad, como lo ha contado Jouffroy, con tanta elocuencia, que estas conversiones, estas vueltas del alma a la posesión de sí misma, no se hacen sin un gran esfuerzo y dolor. Este fenómeno psicológico es uno de los más interesantes de anotar. Parece, para emplear una comparación sacada de la mitología cristiana, que el ángel bueno y el malo se disputan la conciencia del hombre y se reparten sus jirones. El instante que sigue es dulce y apacible, como debe ser el momento que sigue a la entrega de la mujer y a la realización de todo sacrificio".

(15). A Micaud, 29 de junio 44: "Las altas especulaciones filosóficas que por ahora son para mí una verdadera pasión" (t. 6, p. 340).

(16). **Misère,** t. 1, p. 55-56; p. 45, etc.

(17). **Quíest-ce que la propriété?,** p. 141.

(18). **Révolution sociale,** p. 263.

(19). A Gauthier, 2 de mayo 41.

(20). **Pornocratie,** notas y pensamientos, p. 463.

(21). **Justice,** t. 4, p. 441.

(22). A X., 5 de junio 61 (t. 11, p. 114); cf. a Gouvernet, 17 de junio (p. 117). Vemos lo que hubiera pensado de la frase famosa de Berthelot: "El mundo está hoy sin misterio", Berthelot, **Les origines de l'alchimie** (1884) p. 1.

(23). A Trouessart, 16 de septiembre 53, (T. 5, p. 247-249). "Se sabe, escribe YVES SIMON, que de una manera general los escritos de sus últimos años aportan restricciones considerables al optimismo racionalista y científico de su juventud". **Notes sur le fédéralisme proudhonien, Esprit,** abril 1937, p. 56.

(24). **Justice,** t. 3, p. 516.

(25). **Idée de la Révolution,** p. 335-338.

(26). **Misère,** t. 1, p. 44. Cf. p. 49: "La filosofía en su última hora, no sabe pues nada más que en su nacimiento...".

(27). **Qu'est-ce que la propriété,** p. 140-141.

(28). Carnets, 1845. (Cf. HALEVY, loc. cit., p. 30).

(29). Cf. **Misère,** p. 45.

(30). **Misère,** t. 2, p. 398.

(31). LOUIS VEUILLOT, **Du nouveau livre de Proudhon (La Révolution sociale), L'univers,** 29 de agosto de 1852.

(32). **Misère,** t. 2, p. 388-389.

(33). Carnets, 1847.

(34). Cf. **Justice,** t. 1, p. 231, 232 **(Philosophie populaire,** 9). "Nosotros somos arrastrados —concluye— con el universo

en una metamórfosis incesante... El progreso sigue siendo la ley de nuestra alma, no solamente en el sentido de que por el perfeccionamiento de nosotros mismos debemos aproximarnos sin cesar al ideal de la absoluta justicia, sino en el sentido de que la Humanidad, renovándose y desarrollándose sin cesar, como la misma creación, cambie y engrandezca siempre el ideal de Justicia y de Belleza que tenemos que realizar.

(35). Si por ejemplo, para Marx es propio del espíritu de utopía colocar la confianza en las fuerzas morales, para Proudhon por el contrario, la utopía consiste en buscar una refundición de la sociedad sin una "renovación de la conciencia de la Justicia" (**Justice**, conclusión). El hubiera podido decir como Péguy: "La revolución o será moral o no será".

(36). **Misère**, t. 2, p. 389; cf. p. 413.

INDICE

Capítulo III. LA DIALECTICA DE PROUDHON

Capítulo IV. ANTITEISMO SOCIAL

Capítulo V. INMANENTISMO MORAL

Capítulo VI. TRANSCENDENCIA DIALOGO CON PROUDHON

OTROS VOLUMENES

Colección: LEE Y DISCUTE

SERIE ROJA

1. ¿DE QUIEN ES LA EMPRESA? —G. Rovirosa, 20 ptas.
2. JUVENTUDES DE HOY.—Jacinto Martín, 20 ptas.
3. LAS CLASES SOCIALES: ¿QUE SON Y QUE SIGNIFICAN?.—Eduardo Obregón, 20 ptas.
4. DESARROLLO SINDICALISTA.—José Luis Rubio, 20 ptas.
5. EL PUEBLO Y SU PROMOCION.—T. Malagón, Lilí Alvarez, G. Rovirosa, F. Rodríguez, J. Luis Rubio y Jacinto Martín, 20 ptas.
6. LA CAIDA DE KRUCHEV Y LA CRISIS DEL COMUNISMO.—Jacinto Martín, 20 ptas.
7. OPRESION Y REVOLUCION.—Romano García, 20 ptas.

EN PREPARACION:

SINDICALISMO EN EL MUNDO.—Georges Lefranc.
LA HUELGA GENERAL DE 1916.—Jacinto Martín.
LA REBELION MESTIZA.—José Luis Rubio.
EL DERECHO DE HUELGA —Varios, en colaboración.
ANDALUCIA.... TAMBIEN ES ESTO.—Julián Gómez del Castillo.
DERECHO SINDICAL EN EL MUNDO —Varios, en colaboración.
HISTORIA DEL ASOCIACIONISMO OBRERO ESPAÑOL.—Manuel Lizcano.

SERIE VERDE

TITULOS:

1. UTOPIA.—Santo Tomás Moro, 20 ptas.
2. LOS OBREROS: ¿SON LOS CULPABLES? S. Blanco y A. Alonso, 12 ptas.
3. LA IGLESIA Y LA POBREZA.—Mons. Ancel, 10 ptas.
4. EL SEPULCRO DE SANCHO PANZA.—José María González Estéfani, 12 ptas.
5. ECONOMIA CAPITALISTA Y ECONOMIA COLECTIVISTA.—Manuel López Cachero.—12 ptas.

6. ELOGIOS SIN REPROCHES DE JUAN XXIII.—Romano García.— 12 ptas.

EN PREPARACION:

SOCIALISMO AGRARIO EN ISRAEL.—Jesús Caslellote.

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA AGRICULTURA ESPAÑOLA. Ramón Tamames.

SOCIALISMO EN ASIA —Julius Braunthal.

REFORMA AGRARIA EN EL SIGLO XIX.—Carmela del Moral.

PLANIFICACION DEMOCRATICA —Manuel López Cachero.

PAISES SUBDESARROLLADOS Y DESARROLLADOS.—María Rubio García y María Antonia Hurtado

MONOPOLIOS EN ESPAÑA.—Alfonso Arnáu.

LA REVOLUCION DE 1848.—F. Pontell.

MARXISMO.—ARVON.

EL EVANGELIO Y LA FUERZA, BARTOLOME DE LAS CASAS.—Mahn-Lot.

SOCIEDAD OPULENTA Y HAMBRE.

INDUSTRIA Y CAMPO EN NUESTA ECONOMIA.

INFLACION, ESTABILIZACION, DESARROLLO Y SALARIOS.

BIBLIOTECA PROMOCION DEL PUEBLO:

1. EL PRIMER TRAIDOR CRISTIANO: JUDAS EL APOSTOL.—G. Rovirosa, 60 ptas.
2. LOS GRANDES TEXTOS SOBRE LA PROPIEDAD.—Eduardo Obregón, 30 ptas.
3. PROUDHON Y EL CRISTIANISMO.—Henri de Lubac.

EN PREPARACION:

EL OTRO ESCANDALO.—Jacinto Boneta.

EL FENERISMO.—G. Rovirosa.

MOVIMIENTOS OBREROS Y SOCIALISTAS EN ESPAÑA.—Péguy.

PLANIFICACION Y CRECIMIENTO DE LAS DEMOCRACIAS POPULARES —Marczewski.

MARXISMO Y HUMANISMO.—P Bigo.

COMPROMISO TEMPORAL CRISTIANO.